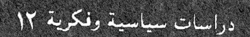
تأليف : مجموعة من المختصين

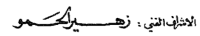
قاموس الفكر السياسي

الجزء الثاني

من حَرف الغين
حتى نهَايَة حَرف اليَاء

ترجمة : الدكتور أنطـون حمصي




الاشراف الفني : زهير الحمو

قاموس الفكر السياسي

الجزء الثاني

دراسات سياسية وفكرية
« ١٢ »

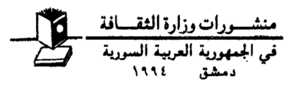
تأليف : مجموعة من المختصين

قاموس الفكر السياسي

الجزء الثاني

من حَرف الغين
حتى نهَايَة حَرف اليَاء

ترجمة : الدكتور انطون حمصي


منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٤

العنــوان الأصلي للكتــاب :

COLLECTION J. BREMOND

Dictionnaire de la pensée politique

Hommes et idées

Dictionnaire de la Pensée politique = قاموس الفكر السياسي

تأليف مجموعة من المختصين ؛ ترجمة أنطون حمصي . ـ دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٤ . ـ ج ٢ ؛ ٢٤ سم . ـ (دراسات سياسية وفكرية ؛ ١٢)

من حرف الغين حتى نهاية حرف الياء .

١ ـ ٣٢٠.٠٢ ح م ص ق ٢ ـ العنوان ٣ ـ العنوان الموازي
٤ ـ حمصي ٥ ـ السلسلة

مكتبة الأسد

الإيداع القانوني : ع ـ ١٨٧/٣/١٩٩٤

حـــرف الغـــين

غـــاندي

غراسيان

غرامشــــي

غروسيوس

غوبينو

غولدمان

غودوين

غانـدي

موهانـداس كاراشـاند

(١٨٦٩ ـ ١٩٤٨)

مفكر وقائد سياسي هندي . درس الحقوق في انكلترا ثم مضى ليستقر في جنوب افريقيا بعد أن مارس مهنته دون بريق في الهند . وخلال اقامة دامت عشرين سنة ، قاد حملات عديدة ضـد التمييز العنصري وطور منهجه في المقاومة غير العنيفة ، الساتياغراها . واصبح، بعد عودته الى الهند ، زعيم الحركة الوطنية الهندية غير المنازع . وقد طور نموذجا جديدا من الخطاب السياسي ، جملة من الرموز المتقادمة ظاهرا ، لكنها موحية على الصعيـد التاريخي . وعاش حيـاة بسيطة ومتقشفة ليتعاين مع أفقر الفلاحين الذين عبأهم تحت قيادة حزب المؤتمر الذي حولـه جذريا . وأطلق حركـة اللاتعاون عـام ١٩٢٠ ، والعصيان المدني عام ١٩٣٠ ، وحركة » غادروا الهند « عام ١٩٤٢ . واستقلال الهند ، عام ١٩٤٧ ، هو من صنعه الى حد بعيد . وكان انتصاره فشلا أيضا ، على اعتبار أن الاستقلال دمغ بمواجهات دامية ، بين الهندوسيين والمسلمين ، هزه عنفها وزعزع ارادة الحياة لديه . وتابع دربه ، هشا ومحطما ، نحو الأماكن التي ظهرت ، فيها ، الفتن ، ليعيد اليها ، وحـده ، السـلام والارادة الحسنـة . وصرح ألبرت اينشتاين ، حين اغتال غاندي هندوسي متعصب ، بأنه سيصعب على الأجيال القادمة أن تصدق أن رجلا من لحم ودم ، بهذه الأوصاف ، قد وطأ الأرض قط .

ان الفكر الأخلاقي السياسي لغاندي يقوم على ميتافيزيقية بسيطة الى حد كاف . فهو يرى أن الكون مضبوط بذكاء سام أو بمبدأ يفضل أن يسميه الحقيقة (ساتيا) أو يسميه الله ليجري تنازلاً أمام المواضعات . وهذه الحقيقة تتجسد في كل الكائنات الحية ، ولا سيما في البشر ، على صورة نفس أو روح واعية . وتؤلف الروح جوهر الانسان . اما الجسد ، هو ليس سوى بناء مادي ، وانه ، في نهاية المطاف ، لاواقعي ولا يملك طموحات أخلاقية . وكل الرغبات التي تتجاوز الحد الأدنى الحيوي ليست سوى صورة من صور الاستسلام للحسية وانحطاط الروح . وكان غاندي يرى أن الحضارة الغربية المعاصرة المتركزة على الجسد ، وهو ما يشهد عليه تعدد الحاجات ونقص الضبط واقول العمق الأخلاقي والروحي ، لن تدوم طويلا .

ويرى غاندي أن البشر المشاركين ، جميعهم ، في الجوهر الالهي هم « نهائيا واحد » . وهم ليسوا متساويين فقط ، بل انهم « متماثلون » . وهكذا ، فان الصورة الوحيدة المناسبة للعلاقة بينهم هي الحب : انه « قانون كينونتنا » ، « نوعنا » . ويقتضي الحب أن نهتم بالآخرين وننشغل بهم ، وان نتفانى في « مسح كل دمعة في كل عين » . وهذا ما يقتضي ، سلبيا ، اللاعنف ، « اشيما » . وكان العمل الاجتماعي والسياسي لغاندي يريد لنفسه أن يكون محاولة لبيان متضمنات مبدأ الحب في كل ميادين الحياة .

والدولة ، بالنسبة لغاندي ، « تمثل العنف بصورة مركزة » . انها تتحدث بلغة الأمر والاطراد وتنسف روح المبادرة والمساعدة المتبادلة لدى رعاياها وتجردهم من انسانيتهم . ولكن الدولة ضرورية : فبما أن البشر لم يتفتحوا ، بعد ، على الصعيد الأخلاقي ، فهم غير قادرين على التصرف بصورة مسؤولة اجتماعيا . واذا لم يكن في الامكان تجنب نمو الدولة ، فيجب تنظيمها بحيث يقل ، الى أدنى حد ممكن ، لجوؤها الى القسر وترك مكان واسع جدا للجهود الطوعية .

والدولة غير العنيفة مؤلفة ، في رأي غاندي ، من كومونات قروية صغيرة مدارة ومكتفية ذاتيا تستند ، الى حد بعيد ، الى الضغط الاخلاقي والاجتماعي . وهي تنتخب ممثلين للمنطقة ينتخبون ، بدورهم ، ممثلين على مستوى المحافظات والمستوى القومي . ويتكون البوليس ، في الدولة غير العنيفة ، بصورة أساسية ، من عاملين اجتماعيين يتمتعون بثقة الجماعة المحلية ومساندتها ويعتمدون على الاقناع الاخلاقي والرأي العام لفرض القانون .

وتعد الجريمة مرضا يقتضي الفهم والمساعدة لا العقاب . وتتخذ القرارات بالأغلبية . الا أن قاعدة الأغلبية ، « الحماية من العنف » ، يجب أن تخضع لمقتضيين أساسيين . الأول هو أنه يجب على الأغلبية أن لا تتجاهل الأقلية عندما تكون لها آراء قوية جدا بصدد مسألة ما . ان القرارات تتخذ بالأغلبية ، ولكل مواطن الحق في اللجوء الى العصيان المدني لمحاربة سياسة ما يقدر أنها مهينة أخلاقيا . وهذا حق طبيعي ، في نظر غاندي ، لايمكن التخلي عنه دون فقدان احترام الذات .

ويجب على الدولة غير العنيفة أن تكرس نفسها لتفتح الكائنات البشرية وارتقائها (سارفودايا) . ولا مكان فيها للمصالح المكتسبة . فالملكية الخاصة التي تنكر وحدة كل الكائنات وتماثلها لا أخلاقية . وهي تقود الى أوبئة كالاستغلال والاستسلام للحواس وازدراء القريب . وامتلاك المرء خيرات نافلة في حين لا يستطيع الآخرون تلبية حاجاتهم الأساسية خطيئة تقترف ضد الانسانية . وبقدر ما تكون الملكية الخاصة مؤسسة موجودة ويتعلق بها البشر ، يقترح غاندي أن لا يأخذ الأغنياء سوى ما يحتاجونه وأن يضعوا ما بقي تحت تصرف الجماعة . ولكنه يتطور فيما يتعلق بهذه النقطة مقدرا أنه لا ينبغي الاعتماد على الارادة الحسنة للاغنياء وأن على الدولة أن تلعب ، هنا ، دورا اقتصاديا أساسيا ومناقضا ، بذلك ، اطروحات الحد الأدنى التي يدافع عنها ، في أمكنة أخرى ، فيما يتصل بدور الدولة . وهو من أنصار فرض ضرائب

كبيرة والحد من حق الارث . فيجب أن تملك الدولة الأرض والصناعة الثقيلة ، بل وأن تؤمم دون تعويض .

لقد كان اسهام غاندي في خلق الهند المعاصرة عظيما . فمن بين أشياء أخرى ، اصلح الهندوسية ونسف مؤسسة طائفة المنبوذين ورفع من حساسية الهنود للعدالة الاجتماعية . وقد أبدى شجاعة استثنائية وأعطى اتساعا عظيما للقومية والكبرياء الثقافية الهندية . وطور ، بصورة أعم ، نقدا للعنف لصالح مجتمع غير عنيف واقترح رؤية جديدة لمناهج العمل السياسي وبالمقابل ، لم يعرف تقدير أهمية الحضارة الصناعية وماثل بين صراعات الجماعة والصراعات بين الأشخاص وادخل درجة عالية من الذاتية في الحياة السياسية . وفضلا عن ذلك ، سد الحدود بين الأخلاقية الشخصية والأخلاقية السياسية وشجع تحليل الحياة السياسية كمجال تنحل ، فيه ، المسائل الشخصية والأخلاقية والحياتية .

غراسيان

(حوالي ١١٠٠ ـ حوالي ١١٥٠)

رجل قانون ايطالي ، مؤلف « مرسوم غراسياني » ، وهو مجموعة شهيرة من الحقوق الكنيسة .

غرامشي انطونيو

(١٨٩١ ـ ١٩٣٧)

منظر سياسي ايطالي ، ولد في ساردينيا من اب كان موظفامتواضعا، وهو أحد ابرز المفكرين الماركسيين . وقد عاش غرامشي الذي كان احدب وسجن أبوه بتهمة الفساد طفولة صعبة ولكنها مجدة . وفي عام ١٩١١ ،

حصل على منحة في جامعة تورينو حيث اختص في علم اللغة . وفي عام ١٩١٣ ، انضم الى الحزب الاشتراكي الايطالي وسرعان ما أخذ يكتب ، بانتظام ، في صحف الحزب ، بما فيها جريدة « أفانتي » . ويحتقر غرامشي الشاب ، على الرغم من ثوريته ، الحتمية العلمية للماركسيين التقليديين (راجع الماركسية) . وهو يعجب بالمقابل ، بتطرف سوريل وبـ «روحية» كروتشه الهيغلية الجديدة . وانخرط غرامشي ، بصورة فعالة ، في النشاط السياسي مستلهما الثورة الروسية ــ انها انتصار قوة الارادة على الظروف الاقتصادية . واصبح بين عامي ١٩١٩ و ١٩٢٠ ، احد الوجوه البارزة في الحركة الجديدة ، حركة المجالس العمالية الايطالية التي صيغت نظريتها في « اوردينه نووفو » (النظام الجديد) ، وهي احدى صحف الحزب الاسبوعية .

وقد عانت ايطاليا ، بعد الحرب العالمية الاولى ، أزمة خطيرة : زراعة منهكة وتضخماً زاحفاً وبطالة كثيفة . وسرى الاضطراب بين عمال الصناعة ، لا سيما في الشمال ، ولكن الحزب الاشتراكي الايطالي والنقابات نادت بالحذر بدلا من ان تشجع التمرد الثوري . أما غرامشي، فقد رأى ، على العكس من ذلك ، ان تلك خيانة تفسر ، كما يقول ، لان المؤسسات العمالية الكلاسيكية ولدت داخل النظام الراسمالي التنافسي وتميل الى اطاعة « قواعد اللعب » التي فرضتها طبقة الملاكين .

فالحزب الاشتراكي الايطالي ، مثلا ، يستغرق ، بصورة متزايدة ، في البرلمانية واللعبة الانتخابية . والنقابات ، من جهتها ، ترى ان العمل سلعة تشترى وتباع . وعلى العكس من ذلك ، تستطيع مجالس المصانع ان تتجاوز منطق الرأسمالية بقدر ما تتحقق في التجربة اليومية للبروليتاريا في العمل ، وليس في مقتضيات الشرعية البورجوازية . وسوف تسمح مداولات المجالس وفعاليتها ، في رأي غرامشي ، برفع مستوى وعي العمال ، وتنمية التضامن والمبادرة ، وخلق نظام سلطة مزدوجة في مكان العمل بالحد من مجال قرار الملاكين . وسوف تقدم صورة مسبقة للدولة الاشتراكية التي ستتولى ، فيها ، المجالس

الوظائف السياسية ـ الادارية التي كانت تنجزها الاجهزة الحكومية البورجوازية سابقا . وليس الهدف الاستغناء عن الحزب الاشتراكي الايطالي والنقابات ، بل تجاوزها . وسوف يجعل نمو المجالس ، منها ، المحرك الاول للسيرورة الثورية ! فسوف يأتي التغيير من « القاعدة » .

ولاينجح غرامشي في حل مسألة اساسية هي كيف يمكن التوفيق بين العفوية والانضباط والتنسيق اللازمين في الثورة. وبعد بعض الانتصارات، في البداية ، هزمت حركة المجالس من جانب سياسة « الجزرة والعصا » لكبار الصناعيين الايطاليين ، ومن جانب تهديد الفاشية الذي كبر . وعند ذلك ، تخلى غرامشي عن النظرية المطورة في « اوردينه نوو فو » وقبل مقاربة اكثر تطابقا مع التقليدية اللينينية (راجع لينين). وفي كانون الثاني ١٩١٢ ، اشترك غرامشي في تأسيس الحزب الشيوعي الايطالي الذي أصبح امينه العام وأحد نوابه عام ١٩٢٤ ، وقد اعتقل وسجن بعد سنتين من جانب نظام موسوليني . ومات عام ١٩٣٧ ، في السجن ، ميتة طبيعية . وفي السجن كتب مؤلفاته النظرية الرئيسية ـ ابحاث وملاحظات نشرت ، فيما بعد (دفاتر السجن ١٩٢٩ ـ ١٩٣٥) . وغرامشي ، مثل لوكاكس ، منظر كبير للماركسية الهيغلية ، وهي تفسير لماركس يركز على الانسان بوصفه ذاتا قادرة على التأمل .

على الرغم من ان « الدفاتر » مكرسة ، بشكل خاص ، للسياسة والفلسفة ، فانها تعالج ، ايضا ، موضوعات عديدة اخرى منها السوسيولوجيا اللغوية والنقد الادبي . ويهاجم غرامشي المادية الديالتيكية بعنف . فهو يرى ان ماركس لم يكن يريد احلال المادة محل « الفكرة » الهيغلية ، بل كان يعطي الاولوية للتنظيم الانتاجي للمجتمع ـ وهو ما يشمل ، بالطبع ، العمل الانساني الواعي . ويرفض غرامشي ، ضد الماركسيين التقليديين ، ان يرد الانسان الى شيء مادي ، الى موضوع للقوانين الديالكتيكية التي تحكم عالم الطبيعة الخارجي . وتركيز غرامشي على « العامل الذاتي » يقوده الى رفض الفكرة الماركسية القائلة ان المعرفة ليست سوى تمثيل سلبي لعالم مكون . ونظرا للدور الفعال

والتكويني للروح المعرفية ، فمن الخطأ أن نرى في الماركسية وصفاً علمياً للواقع الموضوعي ، لواقع مستقل عن الغايات والتفسيرات الانسانية . وصدق الماركسية سوف يحدد بالممارسة كما هو الامر بالنسبة لكل مذهب ، بالوظائف الاجتماعية التي تنجزها . ولكن النظرية يجب أن يعاد تكوينها باستمرار للتكيف مع تعديل الخبرة الحية من جانب التاريخ على اعتبار ان الحقيقة تتوقف على نجاح تأمل الواقع (لا التفكير فيه) . ويدحض غرامشي آراء الذين يرون في الماركسية نظاما مغلقا عاجزا عن اخذ الوقائع الاختبارية في الحسبان .

ويلح غرامشي على الانسان المبدع ويعترض ، بالتالي ، على التصورات الغائية والحتمية للماركسية التي تقيم قوانين راسخة ملازمة للتطور الاجتماعي . فتحرير الانسان ليس النتيجة المحتومة لمنطق الراسمالية الداخلي . وهذه الحتمية ليست مغلوطة ، فحسب ، بل انها تسمح ، أيضا ، للماركسيين بالافلات من مسؤولياتهم التاريخية . وتتجنب الحتمية الاقتصادية ، ايضا ، التساؤل حول اسباب بقاء الراسمالية . ان ورثة ماركس قد خفضوا من تقدير قوة الاساطير والافكار بردهم الفكر الى « انعكاس » لسيرورة الانتاج . فتماسك المجتمع البورجوازي الحديث يأتي ، أولاً ، من هيمنة الطبقات الحاكمة ــ أي من تفوقها الروحي والثقافي ــ التي نجحت في فرض قيمها وقناعاتها على باقي الشعب بفضل التلاعب بـ « المجتمع المدني » (آليات الصياغة الاجتماعية ، كوسائل الاعلام والكنائس والنقابات) . وغرامشي ينفصل هنا انفصالا اساسيا عن النموذج الكلاسيكي الماركسي لصراع المجتمع الراسمالي ، وهذه المراجعة تؤدي به الى تعديل الستراتيجية اللينينية للثورة التي كانت تعد ، حتى ذلك الحين ، حقيقة منزلة . فقد كان انقلاب على الطريقةالبولشفية مناسبا في البلدان المتخلفة التي يسودها الركود والقهر . ولكن الثورة تفترض ، في الغرب المتقدم الذي يقبل ، فيه، العمال النظام القائم طوعا ، تحويلا لوعي الجماهير يتم عن طريق معركة افكار او معركة مواقع (غالبا مايستعمل غرامشي المجازات العسكرية) ،

داخل المجتمع المدني. واذا كان يرفض فكرة اشتراكية ستنبجس ،حتما، من رماد الرأسمالية ، فانه ينادي بمعركة ايديولوجية حاسمة ويطلب الى الماركسيين التخلي عن هوسهم بالاقتصاد من اجل مزيد من الاهتمام بالثقافة ــ بالادب ، بالمناقشة الاخلاقية والفلسفية الخ ....

ولم يتبين ، قط ، أن غرامشي من انصار طريق برلمانية الى الاشتراكية ، ولكن المنادين بالشيوعية الاوروبية يدعونه كجد روحي لهم ، دون ان يعدموا مبررات لهذا الادعاء . ان « الدفاتر » تشيد بالاقناع والقبول والمرونة المذهبية ــ وهي عناصر اساسية في الشيوعية الاوروبية. ولكن تفكيره حول النظام الاجتماعي في عهد الرأسمالية هو الذي يتخذ اهمية خاصة من وجهة نظر الفكر السياسي . فعلى الرغم من أنه يسدل ستار الصمت ، خطأ ، على الاسباب الاقتصادية التي تفسر قبول الطبقة العاملة للرأسمالية ، فان نظريته في الهيمنة ترياق مفيد للتأكيدات الماركسية التقليدية حول الصراع الطبقي .

غروسيوس هوغو
(١٥٨٣ ــ ١٦٤٥)

هوغو غروسيوس (وهو شكل لاتيني لاسمه : هوغ دوغروت) حقوقي وفيلسوف هولندي ولد في ١٠ نيسان ١٥٨٣ في دلفت ، ضمن أسرة من الحقوقيين . وكان طفلا ذا موهبة خاصة . فقد دخل جامعة ليد في عمر الحادية عشرة . وقد نشر نصوصا قديمة وعلق عليها ، وكتب اشعارا واهتم بالتاريخ وانخرط في الديبلوماسية واصبح مستشارا سياسيا ليان فان اولدنبار نيفلت ، وهو رجل سياسة هام . وقد عمل هذا الاخير على أن تسند الى غروسيوس مناصب رسمية ، ولا سيما منصب حاكم مدينة روتردام عام ١٦١٢ . وفي عام ١٦٦٩ ، انتهت فترته كمستشار سياسي دراماتيكيا . فخلال العقد السابق ، كان غروسيوس واولدنبار نيفلت قد حاولا منع صراعات فئوية بين كنائس

الكالفانيين والارمينيين . وقد فعلا ذلك بمحاولة زيادة سلطان الدولة على الكنائس . وفي عام ١٦١٩ ، رأى اولدنبار نيفلت أن الوسيلة الوحيدة لتجنب مواجهة اجتماعية وسياسية هي ان يسيطر على الجيش .وفشلت محاولته واعدم ، وحكم غراسيوس بالسجن مدى الحياة . وقد هرب بعد عامين وقضى بقية حياته في المنفى ، في باريس . وقد أصبح سفير كريستين ملكة السويد ، في باريس اعتبارا من عام ١٦٣٨ ، ومات غرقا في ٢٨ آب ١٦٤٥ اثناء سفره الى السويد . وقد اعيد جثمانه الى دلفت بتكريم عظيم .

وقد عبر عن أفكاره السياسية في مؤلف شهير هو « قوانين الحرب والسلام » المنشور عام ١٦٢٥ . وهو يبدو ، في « جمهورية باتافيا القديمة » المنشور عام ١٦١٠ ، من انصار الشكل الارستقراطي والجمهوري لدستور هولندا . وهذه النظرية الارستقراطية الجمهورية والامبريالية التي طورها غروسيوس وآخرون من محيط أولدنبار نيفلت تفتتح النظريات ذات الطبيعة نفسها التي طورت في منصف القرن السابع عشر ، في انكلترا والمقاطعات المتحدة واسهمت في تبرير نمو الامبراطورية الانكليزية والامبراطورية الهولندية . وفي عام ١٦٠٥ ، يبرر غروسيوس ، في كتابه « الهند » ، العدوان الهولندي على الممتلكات الاسبانية في الهند الشرقية . وهو يتصدى ، في هذه المخطوطة ، لمسألة حاسمة في أوروبا بداية القرن السابع عشر : كيف يمكن التصدي للصراع الأخلاقي الراديكالي والمواجهة المسلحة الناجمة عنه (راجع الحرب العادلة والحقوق الدولية) . وهو يرى ، على العكس من الريبيين أمثال مونتين ، أنه يمكن استعمال معايير أخلاقية عمومية في المسائل المتعلقة بالمنازعات الدولية . ولكنه كان يرى أيضا ، على عكس معاصريه الارسطوطاليين ، أن هذه الأخلاقية العمومية يجب أن تقوم ، بصورة نهائية ، على مبدئين . فالمحافظة على الذات مشروعة ، ولكن العدوان الطوعي على آخر غير مشروع . ويمكن ، بالاستناد الى هذه القاعدة ، وضع قواعد لحل النزاعات ويمكن تفسير وجود مجتمعات العالم المدنية .

ويمكن تفسير اكتساب الملكية ، أيضا ، بموجب مبدأ المحافظة على الذات هذا : فتظهر « شبه ملكية » منذ أن يستولي الأفراد على ما يحتاجون اليه ليعيشوا ، وهي ظاهرة تنمو تدريجيا ، من خلال التحولات التقنية والاقتصادية حتى ظهور نظام حديث للملكية الخاصة ، مع تحفظ واحد هو انه يجب ان يكون للانسان ، في أقصى الأحوال ، الحق في بلوغ ما يحتاج اليــه .

وهو يصوغ هذه الافكار منهجيا في « قوانين الحرب والسلام » . ويؤنف هذان المبدآن اسس « قابلية التجمع » (بمعنى أنه لا يمكن تصور مجتمع ينكرهما) وأسس « القوانين الطبيعية » . وبما أنهما يبدوان مكونين لضرورة وظيفية لكل حياة اجتماعية وأخلاقية ، فيمكن أن نرى إنهما يفرضان ذاتهما على البشر بصورة مستقلة عن أي اعتبار آخر وحتى « اذا افترضنا أن الله غير موجود » (كما تقول احدى عباراتــه الشهيرة) . وقد صاغ منهجيا ، أيضا ، بعض الأفكار المتصلة بالتسامح التي كان قد عرضها خلالالصراع الديني في المقاطعات المتحدة مدعيــا أنه لا يمكن ان يكون هناك مبرر لاكراه أي كان على معتقد ديني ، الا فيما يتعلق بحد ادنى من الايمان بإله يعنى برخاء الانسان . وهذا اللاهوت وهذه الأخلاقية القائلين بحدود دنيا يمضيان جنبا الى جنب مع تردده في ادانة أي شكل من اشكال الاتفاق بين الأطراف ، بما في ذلك الخضوع الطوعي للرق أو قبولمجتمع مدني لوضع نفسه تحت نير حكم مطلق . الا أن غروسيوس كان ، دائما ، حذرا حول معرفة ما اذا كان يمكن تصور مثل هذه الاتفاقات ، وكان يرفض أن يعدها مقبولة قبولاً حـرا دون برهان محدد . وسوف يعتبر أوائل فلاسفة الأنوار غروسيوس مؤسس العلم الأخلاقي الحديث وسيهتمون بنسبيته الأخلاقية . أما المؤرخون بعـد الكانتيين ، فسوف ينظرون اليــه بازدراء ، لأسباب مماثلــة ، ويسمونه « المعزي التافه » العاجز عن اعطاء اجابات عن ريبية هيوم . وهو يرى ، اليوم ، بعدة صور ، مؤسس نظريات « الحقوق الطبيعية » الكلاسيكية للقرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا . وهو لا يستحق

النسيان الذي غيبه ، فيه ، النقد الكانتي ولا أن يقتصر على اسهامه في تاريخ الحقوق الدولية .

غوبينو جوزيف آرثر
(١٨١٦ — ١٨٨٢)

دبلوماسي ومنظر اجتماعي فرنسي . كان لكتابه « بحث في اللامساواة بين العروق » تأثير واسع في نمو العنصرية .

غولدمان ايما
(١٨٦٩ — ١٩٤٠)

فوضوية روسية . أثرت في الفوضويين الأمريكيين بين عامي ١٨٩٠ و ١٩١٥ وادخلت الافكار النسائية في الفكر الفوضوي (راجع الفوضوية) .

غودوين وليم
(١٧٥٦ — ١٨٦٩)

فيلسوف سياسي بريطاني ، قصصي وكاتب محترف . ربي غودوين ، وهو ابن لقسيس فقير ، على أيدي الكالفانيين المنشقين . وقد أصبح هو نفسه ، قسيسا كالفانيا عام ١٧٧٨ . الا انه لم يبين ، قط ، قابلية لهذه الوظيفة ، وتراجع ايمانه . وفي عام ١٧٨٣ ، كان يعيش ، في لندن ، من أعمال أدبية صغيرة . وقد تابع مجرى الثورة الفرنسية وانتهى الى كتابة مؤلفه الرئيسي : « بحث في العدالة السياسية » الذي نشره عام ١٧٩٣ وراجعه في عامي ١٧٩٥ و ١٧٩٧ .

وقد نشرت اشهر قصصه ، « كاليب ويليامز » عام ١٧٩٤ . واثر غودوين في الجيل اللاحق من الكتاب البريطانيين ، لا سيما في ورد سورث وكولريدج وساوثي وهازليت وشيلي . وتزوج ، عام ١٧٩٧ ، ماري ولستونكرافت التي توفيت بعد خمسة اشهر اثناء ولادتها لماري شيلي، مؤلفة « فرانشكتاين » ولكن غولدوين خسر قسما من جمهوره عندما نشرت مذكرات زوجته عام ١٧٨٩ . وتابع الكتابة وتأليف أبحاث وكتب أطفال وبعض المؤلفات السياسية — منها « حول السكان » ردا على مالتوس في انتقادات تخصه وسعت في « بحث في مبدأ السكان » ، وفي مؤلفه الأخير « افكار الانسان » (١٨٣١) . وكانت سنواته الثلاثون الأخيرة صعبة .

يعرض غودوين ، في « العدالة الاجتماعية » نتائجه الطوباوية والفوضوية في بضع بديهيات بسيطة . فالمحاكمة الصحيحة والحقيقة ستهزمان الخطأ دائما ، ويمكن ايصال الحقيقة الى الاخرين ، ورذائل الانسان ناجمة عن قناعات مغلوطة وبالتالي ، فان الانسان كائن قابل للكمال . وهو يستند الى موقف توماس بين الذي يرى ان المجتمع جيد والحكومة لعنة . فبدلا من ان تستخدم الحكومات كوابح لقوى تهديم الطبيعة البشرية ، تكون ، هي نفسها ، اصل هذه القوى . وهي باستخدامها القسر والتدليس والاستغلال والرشوة ، تفسد شعوبها مشعلة فيهم صراعات واهواء لاتشبع ومحرضة كل فرد على جاره . وتفضل الحكومات ، للمحافظة على سلطانها ، ابقاء مواطنيها في الجهل . وعلى الرغم من كل شيء ، ولان الانسان عقلاني وقابل للكمال بطبيعته ، اصبح المجتمع ، بالتدريج ، اكثر تنورا وخفت بعض عيوب الحكومات . وشيئا فشيئا ، وبقدر ماتنمو المعرفة الاخلاقية والسياسية ، يتناقص الخضوع للسلطة التعسفية . وكلما تناقص خضوعنا زادت قابليتنا للحكم الذاتي وزادت قدرتنا على التوفيق بين العقل والعدالة وتناقصت قوة الحكومة . وسوف تنتهي دائرة نفوذها الى الزوال لصالح مجتمع طبيعي سيعيش، فيه،كل فرد في العدالة والحقيقة بفضل ذكائه والمناقشة العامة.

وان قوة اقتناع العقل وقوة الحقيقة عندما تصدمنا والحيرة التي يؤدي اليها الخطأ لدى كائنات عقلانية واستحالة خطئنا بصورة متعمدة عندما نعاين الخطأ ، ان هذه الامور جميعها ستجعلنا اقدر على ان نعيش حياتنا وفق الاخلاق . ويسلم غودوين بامكانية وجود مجلس تمثيلي خلال طور الانتقال نحو هذا المجتمع الفوضوي ، ولكنه يلح على عدم وضع اي عائق امام حق الافراد في التصرف وحدهم ، على اساس الممارسة الكاملة لحكمهم الخاص .

وينتقد غودوين ، في الكتب الأربعة الأولى من « العدالة السياسية » ، تصورات العالم والمجتمع الاخرى ، فهو يرى انه يجب التصرف دائما ، بموجب مبادىء العدالة ، وهذه الاخيرة تقتضي ان نتصرف من أجل مصلحة الانسانية . وهو يهاجم ، في الكتب الأخرى ، انظمة الحكم وتدخل الحكومات للتأثير في الراي الديني والسياسي ، كما يهاجم النظام القضائي وبعض اشكال الملكية . ويؤكد ، في كتابه الاخير ، ان البشر سيصبحون خالدين عندما يكتسبون ، تدريجيا ، الضبط الكلي لسيرورتهم الفيزيولوجية . (فلن يعودوا يحتاجون الى النوم وسيتحكمون في افول قدراتهم الجسدية) .

يرفض المعلقون الحديثون معتقدات غودوين الطوباوية التي يعدونها خيالية ويحتفظون ، بالاحرى ، بنفعيته ، ويرون أنها تشكل اسهاما في تاريخ الافكار السياسية . والواقع وعلى الرغم من ان غودوين يعتقد ان علينا ان نفعل ما يحمل الينا المزيد من السعادة ، فانه يخضع مبدأ المنفعة لمبدأ آخر أكثر اساسية . وهذا الامر ظاهر جدا في تحليله للملكية . فهو يدافع عن الفكرة القائلة ان التوزيع يكون عادلا حين يجلب الحد الاقصى من السعادة . وهو يعتقد ايضا ان لنا حقا بالملكية تابعا لهذا التخصيص الافضل . ولكنه ، على الرغم من انه يعترف بأن التوزيع الحالي بعيد عن الحالة الفضلى ، يبقى مؤمنا بأن لنا حقا في ادارة ما يخصنا مباشرة . وهو يبتعد عن النفعية عندما يؤكد ان احدا لايستطيع المساس بحق الادارة هذا حتى لو كان ذلك بقصد اعطاء الآخرين ما يعود اليهم باسم

العدالة . فحقوقنا في ادارة املاكنا تتفوق على حق توزيع الملكية في منظور رفع منفعة التوزيع الى الحد الاقصى . وحقنا في الحكم الشخصي اعلى من الحقوق التي يعطيها مبدأ المنفعة . والحكم مقدس لأن المعرفة والحقيقة والفهم لايمكن ان تحقق ضروب تقدم الامن خلال الممارسة الحرة والكاملة لحكمنا الشخصي . ونحن ندين لانفسنا بتنمية الحقيقة لان تلك هي الطريقة الوحيدة في تحسين طبيعتنا اذ نصبح كاملي العقلانية . وينكر غودوين باستمرار ، بانخراطه في هذا الدرب ، دينه نحو الانشقاق العقلاني للتيار الكالفاني ونحو التصور الذي يقول بأننا نتطابق ، عندما نصبح كائنات اكثر عقلانية ، مع المخطط العقلاني للطبيعة او للعناية الالهية . ولا يمكن فصل نظرية غودوين الاخلاقية عن معتقداته الطوباوية التي تشكل ، معها ، كتلة واحدة .

* * *

حـــرف الفـــاء

الفابيانيــة

يستعمل مصطلح الفابيانية للدلالة على تصور للاشتراكية أو على مجموعة اشتراكية انكليزية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهذا المعنيان مترابطان واقعا .

والفابيانية ، بأوسع المعنيين ، صورة من صور الاشتراكية تتبنى اطروحات الحركة التاريخية للاشتراكيين المدعوين « فابيانيين » ، واهـم صفاتها مايلي :

١ ــ الأهمية المولاة للاستحقاق (حكم الاستحقاق) ودور الخبراء الأكفياء في ادارة الشؤون العامة .

٢ ــ الارتياب حيال التكتيكات الراديكالية والمواجهـة المبـاشرة ، ومحض الثقة لكفاية الاصلاحات وانتصار العقل لبناء مجتمع جديد بصورة بطيئة ، ولكنها مؤكدة .

٣ ــ الايمان بأن العقل يمكن ان يكون اساس سياسة الحكومات .

٤ ــ السعي وراء الكفاية في ادارة الشؤون العامة بالاستناد الى معايير قابلة للبرهان عليها اختباريا .

٥ ــ الطموح الى صورة للديمقراطية يسهم ، فيها ، كل فرد في تحقيق الصالح المشترك من خلال مختلف أدواره الاجتماعية كمواطن وعامل .. وهو يرتابون ، بصورة موازية ، بالحكم الشعبي المباشر .

وقد وصف سياسيون ومفكرون اشتراكيون عديديون بالفابيانية بمعناها الأوســع .

والفابيانيـة ، كمصطلح يميز ظاهرة تاريخية نوعيـة ، تدل على تصورات الأعضاء القياديين للجمعية الفابيانية ، وهي جمعية تأسست عام ١٨٨٤ واستمرت حتى نهاية الثلاثينات من القرن الحالي . وعلى الرغم من ان الفابيانية تدل على تصورات مجموعة في جملتها ، فقد كانت الجمعية الفابيانية مؤلفة من اعضاء شديدي التغاير منهم آني بيزانت وسيدني أوليفييه ، حاكم جامايكا فيما بعد ، وغراهام والأس . وما اعطى الفابيانيين وحدتهم كان اشتمال مجموعتهم على عدد كبير من الرجال والشبان الطموحين على الصعيد المهني والثقافي والذين كانت كفاءتهم وطموحاتهـم الشخصيـة تقابل أفكار حكم الاستحقاق في الجمعيـة الفابيانية . وأفضل من عبر عن وجهة النظر الفابيانية هما بياتريس ويب ، وهي باحثة اجتماعية ، وزوجها سيدني ويب الذي ربما كان أشد الجميع طموحا ، لنفسه وفي تصور دور حكم الاستحقاق معا . وكان يرى انه يجب على من يبرهنون عن كفاءة أن يؤلفوا شيئا يشبه الطائفة، مثل الساموراي . وهناك فروق هامة تفصل بين الممثلين الرئيسيين للفابيانية . فويب يعلي من شأن الادارة والمشاركة ، وشو يؤمن بالادارة التسلسلية ، وويلز بوجود طائفة اوليغارشية . الا انه أمكن تقدير وجود بعض السمات العامة التي تميز فابيانية ويب وشو الكلاسيكية . ويفهم الفابيانيون من تعبير « مجتمع اشتراكي » تنظيما جماعيا للمجتمع من جانب الدولة بقصد تحقيق المصلحة العامة على الصعيد القومي كمـا على الصعيـد المحلي . ويصبح نمو الضبط الحكومي وسيـلة نمـو الاشتراكيـة .

وقد اخذت الجمعية الفابيانية اسمها من الجنرال الروماني الذي انتصر على هانيبال بانتظاره البرهة المناسبة بخطة بارعة وناجعة . ولم يكن ذلك وصفا دقيقا للتكتيك الذي تنادي به الاشتراكية الفابيانية . ومنهجها وانتظارها ملخصان بصيغـة « حتمية التدرج » . وقد أبرز نقاد الفابيانية الكلمة الثانية من الصيغة ، ولكن الكلمة الاولى كانت في الأهمية نفسها بالنسبة للفابيانيين . فالعمل الجاد والاقناع يقودان

بصورة بطيئة ، ولكنها محتومة ، إلى الاشتراكية . وهذه المهمة تقتضي جنرالات ، كما اقتضاها الانتصار على هانيبال ، والاشتراكية الفابيانية والاعتراف بهــذه الخاصة سيكون علامــة الفرق بين الاشتراكيــة والراسمالية . وستكون هذه الدولة بعيدة عن التسلسلات الرأسمالية التي يحل محلها التساوي في الحكم والمصحوبة بنظام نخب مسؤولة ، فهذه النخب ستتألف من اقدر الأفراد ، في حين أن نخب الرأسمالية يلعب الذكاء المربى جيدا ، في الدولة الفابيانية المثالية ، دورا مركزيا ، علقت ، دائما ، أكبر الآمال على أسهام خبراء واداريين أكفياء . وسوف مؤلفة من الأغنى فقط .

وغالبا ما يتبنى الفابيانيون لهجة أخلاقية وينادون بالتقشف في خدمة الكفاءة ويزدرون « الانسان الشهواني المتوسط » . وقد ادى المستوى العالي من المسؤولية المعطى للذكاء في تحديد السياسات القومية بالفابيانيين الى الدفاع عن الفكرة القائلة أن بلدان أوروبا الغربية المصنعة تستطيع أن تدير البلدان الاقل تقدما ، ويجب عليها ذلك ، من أجل توجيهها نحو الاشتراكية .

وكان الفابيانيون يرون أن اطروحاتهم كانت الاستطالة الطبيعيــة لليبرالية واستمرار نمو الديمقراطية من الدائرة السياسية الى الدائرة الاجتماعيــة ، وقــد لخصت مقترحــاتهم في تعبــير « الاشتراكيــة الديمقراطية » .

وكان الفابيانيون ديمقراطيين بقــدر ما كانوا يريــدون توسعــا للاقتراع ، وكانوا يتوقعون أن يؤدي ذلك الى انتخاب الاشتراكيين . الا أنه كان لهم رأي سيء بالناخب المتوسط ، وكان عدد من مؤيداتهم يرين أنهم لم يكونوا متحمسين لسياسات تحرير المراة . وكانوا ، اكثر من ذلك ، يرون الديمقراطية ممارسة للوظيفــة السياسية من جانب الشعب بكامله ، في دوره الجماعي كمستهلك ، وكانوا معارضين للادارة الذاتية لجماعات منظمة على أساس الانتاج ، في صورة مختلفة للرقابة العملية ، كانوا يرون انها متركزة ، امكانيا ، على مصالح انانية (٠٠) .

فاتيل امريس دو

(١٧١٤ — ١٧٦٧)

حقوقي سويسري كان أهم مؤلفاته « حقوق الأمم » (١٧٥٨) الذي يعرض مبادىء الحقوق الدولية والذي مارس تأثيرا واقعيا .

الفاشـــية

الفاشـــية هي الوحيدة ، بين الايديولوجيـــات التي طبعت القرن العشرين بطابعها ، التي ظهرت خلال هذا القرن . وهي تركيب بين القومية العضوية والنازية وعداء الماركسية ، وحركة ثورية قامت على رفض الليبراليـــة والديمقراطيـــة والماركسية . والايديولوجية الفاشية سترفض المادية والليبرالية والماركسية التي تعدها وجوها مختلفة لشر واحد . وهذه الثورة ضد المادية التي بدأت في مطلع القرن بالتلاقي بين حركات القومية المعادية لليبراليـــة والبورجوازية واشتراكية معينـــة ترفض ماركس ، ولكنها تبقى ثورية . ويرمز التركيب الفاشي الى رفض الثقافة السياسية الموروثة عن القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية ويريد ارساء قواعد حضارة جديدة . فالحضارة المعادية للفردية ، القائمة على قيم الجماعة ، هي ، وحدها ، التي ترى قادرة على ضمان ديمومة جماعة بشرية تندمج ، فيها ، كل فئات المجتمع وطبقاته اندماجا كاملا . وسوف تكون الامة البنيـــة الطبيعية لهذه الجماعة المتناغمـــة والعضوية — امة ستكون مزودة بوحدة معنوية لا تستطيع الليبراليـــة ولا الماركسـية تقديمها .

ان الثورة الثقافية لمنعطف القرن تترجم ، على الصعيد السياسي ، الى قومية عضوية ، قبلية ، حصرية ، قائمة على حتمية بيولوجية . وقد اعطى باريس وموراس وكواراديني (الذي خلق فكرة الامة البروليتارية)

القومية أساسا نظريا متماسكا ينعطف ، بصورة طبيعية ، نحو العنصر الثاني من المعادلة الفاشية ، أي تحريف الماركسية . وقد قام بهذا التحريف جورج سوريل ومنظرو النقابية الثورية الايطاليون في مطلع القرن . واذا لم نأخذ في حسباننا هذا الرفض للمادية ، فاننا لا نستطيع أن نفهم شيئا من الفاشية . وقد تأثرت الفاشية بالداروينية الاجتماعية والفلسفة المضادة لديكارت وكانت لدى برغسون ونيتشه وبسيكولوجية لوبون وسوسيولوجيا باريتو . وسياق الفاشية هو التحولات العظيمة في الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع البورجوازي وحياة الطبقة العاملة — وهي تغيرات سيتبين أنها مختلفة جدا عن التنبؤات الماركسية .

وقد أحل سوريل محل الأسس العقلانية الهيغلية للماركسية عناصر معادية للمادية ، ارادوية وحيوية . وفلسفته هي فلسفة العمل القائمة على الحدس وعبادة القوة والاندفاعة والفعالية والبطولة . ويرى سوريل أنه ينبغي ، لحفز الجماهير ، أساطير لا محاكمات ، صور تصدم الخيال . وقد تخلى السوريليون عن الماركسية عندما بدا لهم جليا ان أسطورة الاضراب العام والعنف البروليتاري غير ناجعين لأن البروليتاريا كانت عاجزة عن القيام بدورها الثوري . ورأى السوريليون انه لم تكن ، هنالك ، خيارات أخرى خلاف ابدال البروليتاريا بقوة صاعدة ، هي الأمة . ونصل ، اذ ذاك ، الى اشتراكية للجميع تجسد فكرة جديدة للثورة ، ثورة قومية وأخلاقية وسيكولوجية ، وهو النمط الوحيد من الثورة الذي لا يتصف بصراع الطبقات . وهكذا أسهم سوريل والنقابيون الثوريون والمنشقون ، في فرنسا وايطاليا ، في ولادة الفاشية الايطالية .

وكانت لموسوليني ، من قبل ، في عام ١٩٠٢ وخلال الفترة التي سبقت الحرب العالمية الاولى ، صلات هامة مع النقابيين الثوريين — من أمثال أرثورو لابريولا وروبرت ميشلز . وقد التقى موسوليني والنقابيون الثوريون ، وكذلك قوميو كوراديني ، من أجل تشكيل طليعة قوة لصالح التدخل العسكري (اعلان الحرب) : وهكذا أصبح التركيب

بين القومية والراديكالية ونموذج جديد من الاشتراكية واقعا سياسيا . وخلال الحرب ، تحولت النقابية الثورية الى نقابية قومية ثم الى فاشية .

وقد سبق التعبير عن هـذا التركيب ، من وجهة نظر النظرية السياسية عام ١٩١٢ ، في منشورات مثل « دفاتر حلقة برودون » في فرنسا و « لالوبا » في ايطاليا . ويريد القوميون والنقابيون الثوريون ابدال الحضارة المركنتيلية بحضارة أخرى ، بحضارة الرهبان والمحاربين ، بحضارة محاربة ، رجولية وبطولية يحل ، فيها ، حس التضحية محل المتعة والانانية البورجوازيتين . وسوف يشيد هذا العالم الجديد من جانب نخبة واعية لواجباتها ، قادرة على توجيه الجماهير التي ستشكل جيشا واسعا مستعدا للمعركة .

وسوف تعود هـذه العناصر المكونة للايديولوجية الفاشية المنضجة قبل شهر آب عـام ١٩١٤ الى الظهور بصور مماثلة ، تقريبا ، في

العشرينات والثلاثينات ؛ في ايطاليا وغيرها : في فرنسا مع جورج فالوا وروبير برازياك وبيير دريو لاروشيل القادمين من اليسار ، وفي اسبانيا مع جوزيه انطونيو بريمودو ريفيرا ، وفي بلجيكا مع ليون دو غريل وفي رومانيا مع زيليا كودريانو .

فالفاشية هي ، اذن ، ظاهرة أوروبية عمومية ، وهي ، في الوقت نفسه ، ايديولوجية وحركة سياسية وشكل حكم . ومن وجهـة نظر تاريخ الافكار ، لم تظهر الفاشية بـين الحربين العالميتين ، بل في تلك الفترة من التاريخ المطبوعة بتحديث أوروبا ودخول الجماهير في السياسة والثورة السياسية التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر . وقد خلقت الحرب العالمية الأولى والازمة الاقتصادية في الثلاثينـات الشروط السوسيولوجية والسيكولوجية اللازمـة لبناء حركة فاشية ، ولكنهما لم يولدا الايديولوجية الفاشية .

الا أن الحرب العالمية الأولى أسهمت ، مع ذلك ، في البلورة النهائية الايديولوجية الفاشية ، وليس ذلك فقط ، لأنها اثبتت ان القومية قادرة على تعبئة الجماهير ، بل ، أيضا ، لأنها بينت قوة الدولة الحديثة . لقد كشفت عن امكانيات التخطيط الاقتصادي وتعبئة الاقتصاد القومي والملكية الخاصة في خدمة الدولة . وعدت الدولة التعبير عن الوحدة القومية ، وقوتها تتوقف على الوحدة الروحية للجماهير ، ولكن الدولة هي ، في الوقت نفسه ، حامية هذه الوحدة التي تشجعها بكل الوسائل الممكنة . وقد اظهرت الحرب أن الفرد قادر على التضحية بنفسه وان الأممية فكرة سطحية وأنه من السهل تعبئة كل طبقات المجتمع في خدمة الدولة . وبينت أهمية وحدة القيادة ودور الزعيم والتعبئة المعنوية وتربية الجماهير والدعاية كأداة للحكم . وبينت ، بشكل خاص ، أن من السهل تعليق الحريات الديمقراطية وحمل الناس على قبول نظام شبه ديكتاتوري .

فانون فرانز
(١٩٢٥ ـ ١٩٦١)

طبيب نفسي ومناضل سياسي وثوري . وفانون الذي ولد في المارتينيك أصبح جزائريا أثر اشتراكه في النضال من أجل استقلال الجزائر (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢) ولكن رؤيته للنضال ضد الاستغلال والقمع تتجاوز اطار الجزائر وتنطبق على كل الشعوب التي تناضل للتحرر من القمع الأجنبي . وهو أحد المنظرين الأساسيين لحركات التحرر الوطني في القرن العشرين .

غادر فانون المارتينيك الى فرنسا عام ١٩٤٧ ليتابع دراساته في الطب والطب النفسي . وانخرط في السنوات الخمس التالية ، في الحركة الادبية والفلسفية والسياسية لما بعد الحرب . وحدث تغيير حاسم عام ١٩٥٣ . فقد قبل فانون تعيينه في مستشفى بليدة للأمراض

النفسية ، في الجزائر . ومع ممارسته لمهنته كطبيب نفسي ، أيد جبهة التحرير الوطنية الجزائرية تأييدا فعالا . وفي عام ١٩٥٧ ، استقال من وظيفته في مستشفى بليدة واقام ، عندما ارغم على مغادرة الجزائر ، في تونس وانضم الى ملاكات جبهة التحرير . وعمل صحفيا في جريدتي « المجاهد » و « المقاومة الجزائرية » الناطقتين بلسان جبهة التحرير الوطنية وجيش التحرير الوطني الجزائريين ، وسمي وزيرا للاعلام في الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي تأسست عام ١٩٥٨ . وبقي مدافعا دون كلل عن القضية الجزائرية حتى وفاته (بسرطان الدم) عام ١٩٦١ ، في واشنطن .

وفانون الذي كتب مقالات هامة في السياسة ، وكذلك في الطب النفسي ، كتب ، أيضا ، اربع مؤلفات : ابحاثا ومسرحيات . وفانون يعرض ، في هذه النصوص المتنوعة ، الأبعاد الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية للاضطهاد والتبعية . ويبين فانون ، في « جلد أسود وأقنعة بيضاء » (١٩٥٢) و « السنة الخامسة للثورة الجزائرية » (١٩٥٩) و « المعذبون في الأرض » (١٩٦١) و « من اجل الثورة الافريقية » (١٩٦٤) ، الصلات الوثيقة بين اللغة والشخصية والعلاقات الجنسية والتجربة السياسية والسياق الاجتماعي . ومؤلفاته الاولى مكرسة للعنصرية ، ولكن أعماله الاخيرة تضم تحليل الوضع الاستعماري . وتقدم الجزائر وافريقيا نماذج الاستعمار والمقاومة ، من جهة ، والاشراك التي تصطدم ، بها ، الدولة التالية للعهد الاستعماري من جهة أخرى .

و « المعذبون في الارض » أقوى مؤلفات فانون وأكثرها عرضة للمناقشة . وهو يذكر ، في هذا التركيب العظيم ، الصفة المتقادمة للمجتمع الاستعماري وتنظيم العمل الثوري والجذور الشخصية والسياسية للعنف ، وينتقد الأحزاب البيروقراطية وبورجوازيات الدول التالية للاستعمار . وتمثل البروليتاريا الدنيا ، في نظر فانون ، طاقة ثورية أهملتها احزاب اليسار . فهذه الأخيرة ، انفصلت عن الجماهير

الريفيــة الفلاحيــة التي لعبت ، كمــا يقول ، دورا كبيرا في الثورة الجزائرية . وكان فانون من أنصار سياسة لا مركزية ومــدافعا عن الصياغة الديمقراطيــة والعلمانية للاحزاب والمؤسسات وعن انتقــال اقتصاد بلدان العالم الثالث ، بعد تحررها ، الى الاشتراكية . وهو يستمد امثلته من الجزائر وافريقيــا .

وفانون الذي احتفي به لقدرته التنبؤية وعاطفته الثقافية ولد مساجلة عظيمة بين الذين يدرسون الثورة ، وفي الجزائر أيضا . وما من احد ينكر اخلاصه لقضية « المعذبين في الأرض » .

فرانكلــين بنجمــان

(١٧٠٦ — ١٧٩٠)

رجل دولة ودبلوماسي وعالم وكاتب ابحاث امريكي يعد واحدا من الآباء المؤسسين للولايات المتحدة ، اذ كان عضوا في المؤتمر القاري ومندوبا الى المؤتمر الدستوري . وكان ، قبل الثورة ، موظفا في البريد وعضوا في برلمان بنسلفانيا ومندوبا ديبلوماسيا للمستعمرات في لندن . ومثل ، خلال حرب الاستقلال ، امريكا في فرنسا . وكان قد غدا ، قبل ذلك ، شهيرا بتجاربه العلمية ، لاسيما في الكهرباء ، وباختراع اشياء مفيدة . وقد اثرى في الطباعة والنشر ، وكا نناشرا لجريدة « غازيت بنسلفانيا ». وكتب عدة افتتاحيات وابحاث وكراسات في السياسة والاقتصاد والعلم والاخلاق ، وفي موضوع الاثراء الشخصي . وقد نشر ، باسم ريتشارد سوندرز المستعار « تقويم ريتشارد الفقير » خلال عشرين علما ، وكان يحتوي اخبارا حول العلم والتكنولوجيا ، وكذلك حكما اخلاقية كان ملهمها ولكنه لم يكتبها بنفسه . وتقدم ترجمته الذاتية التي قرئت على نطاق واسع حياته في وجوهها الثقافية والاجتماعية والاخلاقية .

وتنصهر افكار فرانكلين وآراؤه المختلفة في نظرية سياسية واسعة تمس التطور الاجتماعي والتقدم الذي دافع عنه دائما . وفرانكلين يرفض العقيدة المسيحية الرسمية ، ولكنه يرى في العالم نظاما ما . فالانسان يبني معرفته للطبيعة والمجتمع ولنفسه بفضل العقل ، وهو مايتيح له تحسين شرطه . ومن اجل ذلك ، تكون حريات الصحافة والدين والرأي ضرورية ، وكذلك هو الامر بالنسبة للحرية الاقتصادية الناجمة عن التوسع الاقليمي وحرية التجارة . ويرى فرانكلين ، ضمنيا ، ان كل البشر متساوون . وهو ينتقد الارستقراطية الانكليزية الفنية من أجل مزاعمها الثقافية والسياسية مفضلا الحس السليم والمعرفـة العمنية اللذين ينشرهما بين الناس بفضل منشوراته . ومن اجل تنمية الانتاجية والتناغم الضروري لحياة افضل ، كان يشجع الناس على رعاية ثلاث عشرة فضيلة : الحكمة ، الصمت ، النظام ، روح القرار ، التقشف ، الحماسة للعمل ، الاخلاص ، العدالة ، الاعتدال ، النظافة ، الطمانينة ، العفة والتواضع .

وتسهم الحكومة في التقدم اذا كانت موحدة ، قادرة على التخطيط والتصرف واذا كانت تحترم الحرية الانسانية .

ويعارض فرانكلين ملكية الدولة وفرض الضرائب دون حق التمثيل والرق . ودافع ، بعد الثورة ، عن الاقتراع العام للذكور وعن وحدانية مجلس التشريع على المستوى القومي . ويقيم فرانكلين الذي يدافع عن مصالح الانسان المتوسط سياسته على اعتبارات عملية . فالاقتراع يشجع الوطنية والطاعة ، ووحدانية المجلس تخفض من سطان الاغنياء وتسمح بحكومة ناجعة وموحدة يجب عليها تنشيط النمو الاقتصادي بشرائهـا الاراضي وتنميتها التجارة والتربية في الفنون النافعة وببنائها جسورا وطرقات واقنية .

وكان فرانكلين يعتقد انه يمكن للتقدم ان يتحقق في اطار حكم ملكي ضعيف ، وهي وجهة نظر تظهر ، شأنها في ذلك شأن خوفه من الفئـات

والجماهير ، ريبة حيال الديمقراطيــة السياسية . وتمنيه تدخــلا من الدولة لبناء مستشفيات ، مثلا ، معدل بنقده للبرامج الاجتماعية التي يمكن ان تولد الكسل . فالتقدم يجب ان ينجم بالاحرى ، في رأيه ، عن نصائح التربية والفضائل والحكم . وقد انتقد فرانكلين لانه رد التقدم البشري الى السعادة المادية ، والفلسفة الاخلاقية والاجتماعية الـى اخلاق الاعمال ، وتبرير الحكومة الديمقراطية الى الحكومة الذرائعية .

الفرديــة

يغطي هذا المفهوم تنوعا كبيرا من المذاهب والمواقف والافكار التي تشترك ، جميعها ، في ايلائها الفرد ، منهجيا ، مكانة مركزية . الا انه يمكن تصور « الفرد » من عدة وجهات نظر . والامر هو كذلك بالنسبة للمقابلة بين « الفردي » و « الجماعي » . وتستند بعض صور الفردية الى هذا الطباق ، وتنكرهصور اخرى .

وليس تاريخ المصطلح مجردا من الأهمية . فقد ولد في القرن التاسع عشر واتخذ ، في الأصل ، معان مختلفــة حسب البلدان ، ثم اختلطت هذه المعاني ، بعد ذلك ، الى حد بعيد .واصل هذا المصطلح هو في فرنسا حيث جاء ارتكاسا على قرن الأنوار والثورة الفرنسية واحتفظ دائما ، في هــذا البلد ، بمعنى هجائي يذكر بأصول الفوضى واختلال النظام . وكان الأمر كذلك بصرف النظر عن التيار السياسي الذي استعمل هذا المدلول ــ الرجعيون أو القوميون أو الاشتراكيون او الليبراليون ــ ومهما تكن التباينات ــ وهي عميقة غالبا ــ فيما يتعلق بتفسير اسباب انحلال النظام الاجتماعي من جانب هذه التيارات المختلفة وطبيعة النظام الاجتماعي المرغوب فيه والقابل للتحقيق . وقد التقى ، في المانيا ، بفكرة الفرد الرومنطيقيــة ومدلول وحدة الفرد ومــدلولي الآصالة والانجاز الفرديين المطبقين ، أوليا ، على عبادة العبقرية الفردية ــ ولا سيما عبقرية الفنان ــ ونما في اطــار نظرية عضوية للجماعــة ، خاصة بصدد الأمة والدولة (راجع الرومنطيقية) . واتجه المصطلح ،

في انكلترا ، الى أن يستعمل نعتا لعدم المطابقة الدينية والصفات الحقيقية للشخصيات الواثقة من نفسها ، ولا سيما في الطبقات المتوسطة ، وللسمات المشتركة بين مختلف تيارات الليبرالية . وضمن هذا المعنى ، وصل الى أن يكون مرادفا للتدخل الأدنى من جانب الدولة بالمقابلة مع الاشتراكية والجماعية . أما في الولايات المتحدة ، فسرعان ما أصبح كلمة ذات استعمال عام لوصف المبادرة الحرة وحدود العمل الحكومي والحرية الفردية ، وكذلك لوصف المعتقدات والطموحات والمواقف التي تعد أساس هذه المؤسسات (....) .

وتوجد تركيبات عديدة لهذه الاستعمالات المختلفة للمدلول . فجاكوب بوركارد الذي يمزج بين المعنيين الفرنسي والألماني يرى في النهضة صعود الفردية ــ مع التأكيد المتزايد على الذات وعبادة الحياة الخاصة و « أندفاع نحو أعلى نمو فردي » . وخلق جون ستيورات ميل ، في بحثه حول « الحرية » (١٨٥٩) ، بأحاديثه عن الليبرالية ، تصورا للفردية متأثرا بالتصور الالماني . ووعى اليكسيس دوتوكفيل الذي لاحظ الفردية في أمريكا الديمقراطية التهديد الذي تمثله بالنسبة للحياة السياسية من خلال أضعاف الصلات الاجتماعية وعيا حادا .

وربما كان استعمال توكفيل هو الذي يمارس أكبر التأثير على المؤلفين المعاصرين . فهو يرى أن أصل الفردية يقع في الديمقراطية وأنها تهدد بالنمو بقدر ما تنمو المساواة . « أنها تعبير جديد ولدته فكرة جديدة .. شعور متعمد ومسالم يؤدي بكل مواطن الى الانعزال عن اقرانه والعيش على حدة مع أسرته وأصدقائه » متخليا عن « المجتمع الأوسع لينشغل بنفسه » وتنسف قبل كل شيء « فضائل الحياة العامة » لتهاجم ، بعد ذلك ، كل الفضائل الأخرى وتدمرها بحيث تنحل الى أنانية خالصة أحيانا (« رد حول الديمقراطية في أمريكا » الكتاب الثاني ، القسم الثاني ، انفصل الثاني) . وقد كان موزعا بين اعجابه بهذه السمة من الروح الأمريكية وقلقه من نتائجها ، ولا سيما فيما يتعلق

بخطر محافظة اجتماعيــة مسيطرة . وقد وسع مثل هــذا التحليل والمفارقات المرتبطة به عــدة مرات ، ولا سيما لانتقــاد النظام الثقافي والاجتماعي الأمريكي .

وهناك استعمال شائع آخر للمصطلح في الفترة المعاصرة هو ذاك الذي يستند الى الظـاهرة التي تسميها النظريــة السوسيولوجيــة والسياسية ، أحيانا ، أيضا « الذرية » وهي رؤية يتألف المجتمع ، بالنسبة اليها ، من أفراد ، من أجل غايات فردية في أساسها وتعطي الأولوية للافراد وحقوقهم ، اذ يعد هؤلاء سابقي الوجود على كل الحياة الاجتماعية . ويعد هذا التصور ، عامة ، صادرا عن الفكر في القرن السابع عشر ، ويفترض في نظريات العقــد الاجتماعي لدى هوبز ولوك ومؤلفي التقليد النفعي أن تؤلف أمثلة نموذجية عنه (راجع النفعية) . ويكتب ماكفرسون في موضوع « الفردية المتملكة » المتجذرة ، بدوره ، في فكر القرن السابع عشر ، أن الأمر يدور حول تصرف الفرد بوصفه مالكا ، بصورة أساسية ، لشخصه وقدراته دون أن تجعله هذه الملكية مديناً للمجتمع .

وثمة معنى ثالث شائع هو معنى « الفردية المنهجية » وهو مذهب يتصل بالتفسير السوسيولوجي يؤكد أنه لا يمكن لأي تفسير في العــلم الاجتماعي أو التاريخ أن يكون ذا طابع أساسي ، بل ولا أن يعد راسخا رسوخا متينا مالم يعبرعنه كاملا ، في حدود وقائع أو ظواهر فردية : صفات الأفراد وأهدافهم ومعتقداتهم وأفعالهم . والمجموعات الاجتماعية أو نماذج السلوك المتجمعة ، يجب أن تفسر ، دائما ، أو أن تفسر في الحد الأقصى ، بتعابير فردية . ويمكن لهذا المذهب أن يتخذ صــورا عديدة ويبقى موضع مساءلة . فبعضهم ، مثل بوبر ، يرون أن الدفاع عنه أمر حاسم بالنسبة للسياسة الليبرالية ، ويسير آخرون ، على خطا دوركهايم ، في رفضه الخطوة الأولى نحو فكر سوسيولوجي حقيقي . ويرى آخرون ، أيضا ، أن هذه المناقشة عقيمة ، ويستعملون عــدة

نماذج من تصورات الفرد . وكلما انخفض تجريد هذا التصور (وكلما زاد في صفته السوسيولوجية ، ضعف الاخذ بالفردية المنهجية .

ويمكن ان يدافع ، ايضا ، عن الفردية ضمن منظور متزايد السيطرة في الفلسفة السياسية المعاصرة : منظور حماية حريات الأفراد ومصالحهم الأساسية ، سواء أكان ذلك على أساس احترام استقلال كل شخص أم على أساس اعتبار ومعاملة متساويين للجميع . وتعد النفعية ، على هذين الصعيدين ، بعد الآن ، مناقضة للفردية لأنها تجمع الرغبات الفردية في منظومة رغاب واحدة . وما زالت هناك مناقشات حول معرفة ما اذا كانت الفردية التي جرى تصورها على هذا النحو تكتفي بذاتها ام تستلزم الفردية المنهجية . وهناك مناقشة أخرى تنصب على معرفة ما اذا كانت الفردية تؤدي الى نتائج فوضوية أو الى نتائج ليبرالية أو الى نتائج اشتراكية .

فرويد سيغموند
(١٨٥٦ ـ ١٩٣٩)

محلل نفسي وفيلسوف اجتماعي نمسوي . ولد في ٦ أيار ١٨٥٦ في فريبورغ ، في مورافيا (تشيكوسلوفاكيا حاليا) . وفي عام ١٨٥٩ اقامت أسرته في لا يبزيغ ثم انتقلت في السنة التالية الى فيينا حيث بقي فرويد حتى عام ١٩٣٨ ، وهو تاريخ الاحتلال النازي . وقد انتقل في سنته الأخيرة الى لندن حيث توفي ، بالسرطان ، في ٢٣ أيلول ١٩٣٩ . وقد درس فرويد الطب وأصبح طبيب أعصاب واشتغل في التنويم المغناطيسي ، لا سيما مع بروير ، اعتبارا من عام ١٨٩٠ . وقد اسس حركة التحليل النفسي وكان له تلاميذ عديدون ، ولكن مدارس منشقة قد ظهرت ، من بينها مدرستا أدلر ويونغ .

درس فرويد ، في نهاية حياته ، تطبيق التحليل النفسي على المسائل الاجتماعية . ونظريته الاجتماعية والسياسية معبر عنها في « التوعك في الحضارة » (١٩٣٠) و « مستقبل وهم » (١٩٢٧) وفي أبحاثه في الحرب (١٩١٥ و ١٩٣٢) . ورؤية فرويد للعالم ، وهو رؤية باردة وجلية ، تقدم عادة ،بحق ، على أنها رؤية متشائمة لا تقبل مناقشة ولا تسوية . فقد صمم فرويد على أن ينظر الى العالم مواجهة ، دون سعي الى وعد بالخلاص أو العزاء . ولم يكن فرويد نصيرا لتغيير اجتماعي جذري ولا ناقدا للرأسمالية الا في مناسبات .

كان فرويد يسعى الى شرح الظواهر العقلية ، علميا ، باكتشافه أسبابها واختبار معنى الفرضيات المطروحة على هذا النحو . وقد طور تحليلا بنيويا للنفس توجد ، بموجبه ، ثلاثة مجالات نفسية . ان الهو الذي تأتي منه الدوافع الأساسية هو أكثر المناطق ظلاما وأقلها انفتاحا على الفهم . وهو لا شعوري كليا ، لا عقلاني ولا أخلاقي ، « قدر مليء باستثارات في حالة غليان » . وهـذه الدوافع ، وهي جنسية بصورة أساسية ، والجنسية التناسلية هي اقوى صورها وان لم تكن الصورة الوحيدة ، تطلب اشباعا فوريا وتجهل مقتضيات الواقع . والدافـع المسيطر الأبسط هو السعي الى اشباع الحاجات الفطرية والدوافع الصادرة عن الجسـد .

وينبثق بين الهو الهوائي والمدمر ، امكانيا ، والعالم الخارجي وسيط دوره ايجـاد الشروط التي يمكن ، ضمنها ، تحقيق أغراض الهو . . وهذا المرجع الذي يسمى « الأنا » يولد من الهو خلال الطفولة كرد واقعي على جواذب العالم الخارجي . وهو يتعلم التكيف . والأنا شعورية في قسم كبير منها ، ولكنها ليست كذلك كليا ولا تعادل ، اذن ، الشعور . وبما أن وظيفتها هي المحافظة على البقاء ، فيسيطر عليها مبدأ الواقع (بالتعارض مع مبدأ اللذة) .

والأنا العليا - وهي المكون الثالث للنفس ، هي ميدان القمع والشعور والاحساس بالاثم . انها « حامل التقليد » ومركز الممنوعات والمحرمات (التابو) والرقابة . ويمكن أن تعارض الأنا وتتجاوز ، طواعية ، الحاجات المرتبطة بحفظ البقاء . والأنا العليا هي ، عبر الاحساس بالاثم الذي تبثه ، الأداة الأولى للحضارة ، فتحول الطفل الى « كائن أخلاقي واجتماعي » ينطبع تدريجيا ، بتدابير القسر الواردة من الخارج .

ان النموذج السيكولوجي لفرويد يعبر ، بصورة دينامكية ومعقدة، عن التصور للصراع بين العقل والهوى . وقد تطور وصفه للغرائز الى الاعتراف بعدوانية ودافع تدميري ليسا من اصل جنسي . وقد انتهى فرويد ، انطلاقا من أسس نظرية ، الى أن يعد الدوافع صورا للجنسية أو للعدوانية . وهو يقدم تطور الحضارة بوصفه صراعا بين « ايروس » و « ثاناتوس » ، بين الحب والكراهية ، بين غريزة الحياة وغريزة الموت . وعلى الرغم من انه يؤكد أن هاتين الغريزتين غالبا ما تعملان معزولتين عن بعضهما بعضا ، فغالبا ما صورت نظريته ـ بحق ـ على أنها نظرية اسطورية .

وقد اقترح فرويد عدة نماذج من الانتروبولوجيا تقدم قبول الحضارة بوصفه نوعا من العقد الاجتماعي ، التبادل العقلاني . فهو يقول ان « الانسان بادل جزءا من امكانيات سعادته بنصيب من الامن » . ولكن مايربحه كل فرد أو يخسره مختلفان باختلاف الافراد . ويمكن التحقق من اعادة توزيع الطاقة الذي تقتضيه الحضارة ، بصورة اساسية ، لدى الرجال المرغمين على تحقيق تصعيد الغريزة ، وهو الامر الذي لاتستطيعه النساء . وهكذا تصبح النساء اللواتي يكرسن انفسهن للاسرة والحياة الجنسية ، بسهولة ، عدوات للحضارة . وهذا الوصف ، ككل النظرية المتعلقة بالرغبة في القضيب ، يفسر المعارضة القوية لفرويد من جانب الحركات النسائية .

ويتحمل الافراد ، بصورة مختلفة ، بترحياتهم الجنسية . فالمركزي في سيرورة الحضارة هو تقوية الشعور بالاثم الضروري للتقدم والذي يعيق السعادة . وهكذا تنمو الحضارة فوق خلفية من القلق وضروب الكبت والتصعيد والتشكيلات الارتكاسية التي تؤدي الى ان يصبح الطفل ما نسميه رجلا سويا يحمل ، في ذاته ، الحضارة ويكون ، جزئيا ، ضحية هذه الحضارة المكتسبة على حساب هذا القدر من المشقة . وتوفر الحضارة ، ايضا ، بعض المتنفسات للدوافع العدوانية ، كمعاقبة المجرمين التي تؤدي الى اشباع خبيث او الحرب ..

والجماهير ، في نظر فرويد ، كسولة ، غير ذكية ولا مستقرة ، قليلة الميل الى الامتناع الغريزي وتحتاج الى سلطة . وهذا التحليل يؤدي به الى أن يأمل في طبقة عليا « من الرجال ذوي النفوس المستقلة » الذين « اخضعوا حياتهم الغريزية لديكتاتورية العقل » قادرة ، ولو بصورة غير كاملة ، على قيادة الفانين الآخرين الأدنياء وعلى تربيتهم .

الا ان سيطرة العقل على الحياة الاجتماعية لم تدمر العدوانية الاصلية . والاشتراكيون والشيوعيون الذين يسخرون بفرويد في قناعتهم بأن « الانسان طيب وحسن النية فيما يتعلق بجاره ، بالطبيعة ، ولكن الملكية الخاصة افسدت طبيعته » ، هؤلاء الاشتراكيون والشيوعيون مرفوضون من اجل مثاليتهم المتعلقة بالطبيعة البشرية .

والملكية الخاصة ليست ، في نظر فرويد ، سببا للعدوانية البشرية ، بل هي نتيجة لها . وهذه العدوانية تعبر عن نفسها ، في غياب الملكية الخاصة ، بصورة اخرى ، بالتنافس الجنسي مثلا . ان العدوان ـ تلك السمة الصامدة للطبيعة البشرية ـ سيبقى ، والشيوعية التي تضع الدوافع البشرية الاساسية موضع المسألة منذورة للفشل .

وقد انتقد فرويد كثيرا ، لاسيما من اجل تفسيراته العيادية . فيمكن تفسير السلوك بكثير من الاحداث الخارجية بدلاً من تفسيره بعناصر

باطنية مفترضة . وهناك كثير من العوامل الأكثر أهمية من الدوافع العدوانية ، القابلة فوق ذلك للمساءلة من حيث وجودها ، القادرة على تفسير الحروب . والموارد الموجودة ــ والتي هي اوسع مما تخيله فرويد ــ تستطيع اشباع الغرائز بصورة اكمل ، والدوافع الاساسية يمكن ان توجه نحو صورة من الاشباع ترد تأثيرها الهدام الى الحد الأدنى . ومع ذلك ، فان تصورات فرويد المستندة الى نتائجه المتصلة بالنفس البشرية تبقى تحديا .

فصل السلطات

ان نظرية فصل السلطات التي تقول انه يجب الفصل بين وظائف الحكومة المختلفة قد صيغت من جانب مؤلفين عديدين (بصورة جزئية أحيانا) ــ مثل جون لوك ، وخاصة مونتسيكيو . ويجب ان نذكر ، أيضا ، محرري « الأوراق الاتحادية » خلال حرب الاستقلال الامريكية . وفصل السلطات الذي يجد افضل تعبير عنه في الدستور الامريكي يقوم ، في انقى صوره ، على عدة عناصر :

١ ــ يعهد الدستور بالسلطات : التنفيذية والتشريعية والقضائية الى عدة أشخاص أو هيئات .

٢ ــ السلطات الثلاث مستقلة ومتساوية ومتناسقة فيما بينها ، ولكن ايا منها لا تخضع لاخرى . فلا يمكن ، مثلا ، للسلطة التشريعية أن تقيل السلطة التنفيذية، في حين لا تستطيع التنفيذية أن تحل التشريعية .

٣ ــ لاتستطيع اية سلطة ، مبدئيا ، ان تمارس السلطات التي ينسبها الدستور الى السلطتين الآخريين . فلا تستطيع التشريعية ، مثلا ، تفويض التنفيذية بكل صلاحياتها أو ان تعهد اليها بسلطة تنظيم غير محددة . وبالصورة نفسها ، لاتستطيع ممارسة السلطة القضائية الا من جانب المراجع القضائية .

٤ ــ السلطة القضائية مستقلة عن التأثير السياسي ، ويجب ضمان أمن ممارستها لوظيفتها ويمكن ان تكون لها سلطة اعلان بطلان تشريع ما من الناحية الدستورية (هذه النقطة الاخيرة لاتعد ، خارج الولايات المتحدة ، دائما ، مستلزمة من جانب مذهب فصل السلطات) .

وتحتوي عدة دساتير بعضا من المبادىء المذكورة اعلاه ، ولكنها لا تحتوي عليها كلها . فالسلطات متشابكة بصورة متعددة ، حتى في الولايات المتحدة . فالرئيس ، بوصفه السلطة التنفيذية ، يشترك في التشريع . ولمجلس الشيوخ دور في تعيينات السلطات التنفيذية وفي عقد المعاهدات . ويستطيع المجلسان ، عن طريق التقصير ، اقالة الرئيس والقضاة من وظائفهم . اما في فرنسا ، فلا يعد الفصل بين السلطتين القضائية والتشريعية مانعا لمراقبة القضائية قرارات السلطة التنفيذية او الغاء بعضها .

فورييه شارل

(١٧٧٢ ــ ١٨٣٧)

اشتراكي طوباوي فرنسي ، ولد في بيزانسون وعاش عمره في باريس ، بائعا متجولا متواضعا . وخلال الثورة الفرنسية ، لاحظ واستنكر مضاربة التجار الذين يختزنون القمح أو يتلفونه على هواهم . وقد خسر ، أيضا ، ما يملكه . وفورييه ، وهو متعلم ذاتي متوحد ، قليل الرجوع الى المفكرين الآخرين على الرغم من أنه تأثر بالأفكار التقدمية لفلسفة الانوار . وعمله الفزير يكرر أفكاره الاساسية . وأفضل معالجة لهذه الافكار جاءت في كتابه « نظرية الوحدة الكونية » (١٨٢٢) .

ويحلل فورييه ، اولا ، أوبئة المجتمع المتمدن للمائة والأربعة والأربعين التي تشمل التجارة والخداع . ويقدم نمذجة تاريخية معقدة يقدم ، فيها ، الحضارة (مجتمع زمانه) بوصفها شكلا اجتماعيا

متدنيا غير بعيد عن البربرية ، والتناغم ، وهو الشكل الاجتماعي الأرفع ، سيليه الانحطاط ، وسوف تدوم الدارة التاريخية البشرية ثمانين ألف سنة .

ويقول فورييه أن الكائنات البشرية مزودة باثنتي عشرة عاطفة أساسية تطلب الاشباع : العواطف المرتبطة بالحواس الخمس ، وتلك المرتبطة بالمحبة والحب والأسرة والطموح وعاطفة المخاتلة والحاجة الى التنويع وعاطفة التركيب بين متع الجسم والروح . وفي ظروف مثالية ، توحد العاطفة الثالثة عشرة ، وهي التناغم ، كل العواطف الأخرى . ومزاج كل فرد محدد بتركيب لهذه العواطف يختلف من فرد الى آخر ، ولكن العواطف مشوهة أو مفسدة ، في الحضارة ، من جانب مؤسسات سيئة كالزواج أو التجارة ولا تجلب الا البؤس .

ويخترع فورييه جماعة طوباوية ، المشرك ، وهو صورة تنظيم اجتماعي سيستطيع كل فرد ، فيه ، أن يدع عواطفه تتفتح . ويضم كل مشرك ١٦١٠ أفراد ذوي أمزجة مختلفة ويقوم على مبدأ «العمل الجذاب » . فكل فرد يختار العمل الذي يريده : فمن يحب الورود يزرع ورودا ، في حين يقوم الأطفال الذين يعبدون اللعب بالطين بالتنظيف . ويعمل الناس ضمن جماعات تسمى « سلاسل » . وكل شخص يمارس اثنتي عشرة فعالية مختلفة يوميا لارضاء عاطفة التغيير ويتناول ، فضلا عن ذلك ، تسع وجبات كل يوم . ولا ضرورة لأي تنظيم سياسي على اعتبار أن الفعالية الاجتماعية والعمل قائمان على الميل الطبيعي . فالمجتمع يعمل بصورة عفوية . والمكافآت متناسبة مع اسهام كل فرد ، ومع الموهبة والاستثمار ، ولكن التمييز بين الأغنياء والفقراء لا يعود هاما لأن الناس يعيشون جماعة . ويربى الأطفال ضمن جماعة من جانب من يحبون تربيتهم . ويصف فورييه ، في طوباوية أخرى « العالم الجديد العاشق » (المنشور عام ١٩٦٧) ، التنظيم الاجتماعي للمشرك القائم على الجاذب العاطفي والحب الحر والعلاقات المتعددة . ويؤمن التلاحم الاجتماعي

يكون كل فرد يرتبط بزملاء العمل الذين يلقاهم في مختلف « السلاسل » التي يشارك فيها ، وهو يرتبط ، أيضا ، بشركاء جنسيين . ويتصور فورييه اتحادا عاليا للمشارك المستقلة له « جيوش » جوالة من الخبازين والعشاق وصانعي الأحذية الخ .،. الذين سيزودون الجماعات ويشاركون في مسابقات ومهرجانات .

وقد انتظر فورييه ، في مطعم ، النصير الغني الذي كان من شأنه أن يتيح له تطبيق أفكاره . وهو لم يجده ، ولكنه الهم تلاميذ عديدين . فقد حققت عدة تجارب استلهمت نماذج اقترحها فورييه في رومانيا وفي القسم السويسري من جبال الجورا وكاليفورنيا . وعلى الرغم من أن ماركس وانفلز صنفا فورييه بين الاشتراكيين الطوباويين » بسبب نقص التحليل المناسب للتاريخ والطبقات الاجتماعية لديه ، فان انفلز امتدحه من أجل « تحليله الديالكتيكي » للمسائل الاجتماعية . وقد كتب الشاعر السريالي بروتون « قصيدة الى فورييه » من أجل رهافته السيكولوجية. وقد مجدت أفكار فورييه ، من جديد ، خلال أحداث أيار ١٩٦٨ . فقد رأى ، فيها ، الطلاب اعلاء القيمة العفوية والتوق الى تفتح الفرد . وان حسبان حساب لضروب التداخل بين الوجوه الاجتماعية والسيكولوجية والالحاح على قضية السعادة الشخصية يجعلان تحليلات فورييه هامة دائما (راجع الطوباوية) .

الفوضوية

الفكرة المركزية للفوضوية هي أنه يمكن ويجب تنظيم المجتمع دون سلطة الدولة القهرية . ولا شك في اننا نجد اتجاهات فوضوية لدى بعض المفكرين منذ العصور القديمة . ولكن غودوين هو أول من بشر ، دون التباس ، في كتاب نشره عام ١٧٩٣ ، بمجتمع دون دولة . وكان برودون أول مؤلف سمى نفسه فوضويا . وقد كان للفوضوية ، من حيث هي ايديولوجية ، تأثير كبير في نهاية القرن التاسع عشر وبداية

القرن العشرين عندما ظهرت حركات ثورية تستلهم هذا المذهب في بلدان غربية عديدة . وقد ضعف تأثيرها في أيامنا على الرغم من أن كثيرين يبانون . فرديا ، الانتماء الى الفوضوية ، وعلى الرغم من أن هذه الأخيرة تعود الى الانبثاق ، عشوائيا ، لدى احداث او مساجلات سياسية واجتماعية .

ولا يشكل المفكرون الفوضويون مجموعة متجانسة ، وغالبا ما كانت السمة الوحيدة المشتركة بينهم هي الاعتراف بعدو وحيد هو الدولة . وهم يتباينون ، قبل كل شيء ، حول التنظيم الاقتصادي الذي يجب ان يسود مجتمعا دون دولة . فوجهات النظر متنوعة جدا ، من المدافعين عن الملكية الخاصة والمنافسة الحرة في السوق حتى المدافعين عن المشاعية الكلية للممتلكات والعمل التعاوني والتوزيع بموجب الحاجات . وتعكس هذه التباينات مواقف مختلفة من العدالة والحرية وامكانات الطبيعة البشرية .

الا أن كل الفوضويين يتفقون على وجوب الحد من أشكال السلطة القسرية التي يشكل سلطان الدولة أكمل صورة لها أو الغائها . ولكنهم لا يرفضون كل اشكال السلطة . فمعظم الفوضويين يعترفون بسلطة الخبراء ــ العلماء والاطباء مثلا . ويعترف كثير منهم بالسلطة الاخلاقية للقرارات الجماعية المتخذة بطريقة ديمقراطية حقا . انهم يرفضون السلطة التي لا اساس لها ، السلطة التي تتعلق بالوجود الانساني كله متجاوزين مجال عمل وتقنية نوعية ، وينتقدون ، خاصة ، السلطة التي تريد فرض اوامرها بالقسر . فالدولة مذنبة ، اذن ، من ثلاث وجهات نظر . ويمتد النقد الفوضوي ، ايضا ، الى اشكال تسلسلية اخرى للسلطة ــ الكنيسة ، الجيش ، المشروعات التي يديرها رأسماليون والبيروقراطيات اللاشخصية في عصرنا . وهم يأخذون على هذه المؤسسات كونها تمارس قهرا على ضحاياها وتستغلهم باستلاب مال او خدمات منهم عن طريق التهديد او المذهبة .

ويرفض الفوضيون تبريرين شائعين للدولة هما انها تتولى وظائف اجتماعية مفيدة وان سلطتها تكتسب الشرعية بقبول رعاياها . فالفوضويون يرون أن عددا من المهمات التي تتولاها الدولة لايفيد سواها. فهي تعنى ، مثلا ، بالدفاع الوطني ولكنها لاتدافع ، فعلا ، الا عن سيادتها الشخصية ضد الدول الاخرى . ويمكن لوظائف اخرى ،كحماية الافراد ، ان تنجز من جانب جماعات محلية او من جانب الافراد . اما بالنسبة للقبول ، فان الفوضويين يسألون عن البرهة التي يفترض انه منح فيها وعما يحصل للافراد الذين يحاولون سحبه . وهم يرفضون الفكرة القائلة ان الانتخابات تؤلف الوسيلة الحقيقية التي يقبل ، بها ، المرء بأن يحكم . فهي ، على العكس من ذلك ، فرصة نصب فخ للشعب الذي يرى نفسه مرغما على دعم هذا أو ذاك من أعضاء الطبقة الحاكمة .

وتتضمن الفوضوية مجتمعا تبلغ ، فيه ، الحرية الفردية اكبر حد ممكن وتوزع ، فيه ، الخيرات المادية توزيعا منصفا وتنفذ ، فيه ، المهمات المشتركة باتفاق عام . ولكن هناك تباينات في الرأي حول طرائق بلوغ هذه الاهداف . ويمكن التمييز بين أربعة تيارات رئيسية : الفردية ، التضامنية ، الجماعية ، الشيوعية .

الفـردية :

ينطلق الفرديون من الفرد السيد . فكل شخص يملك دائرة عمل لا تنتهك لا يستطيع احد ان يتدخل فيها . والعلاقات الاجتماعيةتتشكل، في البدء ، بفضل مبادلات وعقود . وغالبا مايعد العدمي الالماني ماكس ستيرنر (راجع الهيغليين الشباب) ملهم هذه المدرسة ، ولكن انانية ستيرنر التي لا هوادة فيها لا تترك سوى فسحة صغيرة لاقتراحات بناءة. فقد كان يرى ، فعلا ، ان الفرد يجب ان يتصرف على هواه دون ان يحسب حسابا لله أو لقواعد الاخلاقية . وفوضويو القرن التاسع عشر الامريكيون ، جوزيا وارين وليزاندر سبونر وبنجامان توكر ، يمثلون هذا التيار بصورة أفضل .

وكان وارين ينادي بنظام « تجارة منصفة » يبادل ، فيه ، كل منتج ، يعمل منفردا أو مشتركا مع آخرين ، خيرات على أساس زمن العمل المستخدم . وقد خلق جماعات تجريبية متنوعة قائمة على الملكية الفردية ومبادلات العمل . وطور توكر نظرية الفردية في مقالاته التي جمعت ، عام ١٨٩٣ ، في كتاب . وهو يرى ان كل فرد يجب ان يتمتع بالحد الاقصى من الحرية المتوافق مع حرية معادلة للآخرين ، وهو مايتضمن ، خاصة ، حقوقا غير محدودة في اقتناء الخيرات من السوق والتصرف بها بحرية . ويهاجم توكر كل احتكارات الدولة . فكل فرد سيستطيع ، دون الدولة ، الافادة من حقه في الحماية باستعمال خدمات مؤسسة خاصة اذا كان ذلك ضروريا . أما سبونر ، فهو يرتبط ، بصورة اوضح ، بتقليد القانون الطبيعي وينتقد ، بعنف ، دستور الولايات المتحدة منددا بضعف النظرية التعاقدية للدولة الكامنة وراءه .

والفوضوية الفردية تولد ، من جديد ، منذ بعض الوقت . وهي ، اليوم ، تيار من حركة الحرية المطلقة . ولكن اتباعها الحاليين يحتفون بالراسمالية وغالبا ما يسمون انفسهم فوضويين – راسماليين على عكس اسلافهم الذين كانوا يعتقدون ان مجتمعا يتساوى ، فيه ، الجميع من حيث الحرية سيدخل على الراسمالية تعديلا جذريا .

التضامنيـة :

تقع التضامنية ، نوعا ما ، في منتصف الطريـق بين الفوضويـة الفردية والجماعية . وقد تبنى برودون وانصاره هذا المصطلح لوصف نظامهم الاقتصادي الذي كان يستطيع أن يمتلك وسائل انتاجه (الأدوات ، الارض) فرديا او جماعيا . ولكنه يجب أن لايكافأ الا على عمله ، وهو ما يستبعد الربح والريع ويضمن مساواة قوية . ويجب أن يتحقق التبادل بموجب اخلاقية تجارية يسعى ، فيها ، كل طرف ، ببساطة ، الى معادل لما قدمه . ويقترح برودون ، ايضا ، انشاء مصرف

مكلف باقراض المنتجين بحد أدنى من معدل الفائدة . وعلى الرغم من فشل تجارب برودون لتطبيق مبادئه ، فان تلاميذه لعبوا دورا أساسيا في بدايات الاممية الأولى قبل أن يتجاوزهم الجماعيون .

الجماعيـة :

اصبحت الجماعيـة الاتجاه الرئيسي للحركة الفوضويـة بتأثير بوخارين . والجماعيون الذين تخلوا عن الاهتمام الذي كان يبديه برودون بالفلاحـين وصغار المنتجين والحرفيين ، هؤلاء الجماعيـون يتخيلون مجتمعا مقبلا سوف ينزع ، فيه ، العمل المنظم ملكية رأس المال وتملك كل مجموعة عمال ، فيه ، وسائل انتاجها الخاصة . وسوف يكون توزيع المنتجات والارباح موضوع قرار جماعي ، ولكنهم يقدرون ، عامة ، أن التخصص سيتناسب مع العمل ، في المستقبل القريب على الأقل . ويعـارض الجماعيـون ما كانوا يعدونه شيوعيـة ماركس وتلاميـذه التعسفية .

الشيوعيـة :

رفض الجيل الثاني من الفوضويين ، لا سيما مالا تيستا واليزيه ريكلوس وكروبوتكين ، الفكرة القائلة أن الشيوعية تفرض ، حصرا ، من جانب دولة تعسفية . وهم يعتقدون ، على العكس من ذلك ، أن التضامن البشري الطبيعي يمكن أن يؤدي الى الغاء كل التمييزات القائمة على الملكية . فكل فرد يستعمل ، في المجتمع الفوضوي ، الموارد المشتركـة بموجب حاجاته . وسوف ينظم العمل الانتاجي ، من جهة العرض ، من جانب جماعات طوعية من العمال ، ومن جانب جماعات محلية هدفهـا تحديد حاجات سكان منطقتها من جهة الطلب . وتتحد الجماعات لتنفذ ، بالتنسيق ، مشاريع تتصل ، مثلا ، بشبكة الطرق أو الخطوط الحديدية عندما تتعلق بعدة مناطق .

ونقترح الشيوعية الفوضوية رؤية للطبيعة البشرية متعارضة ، قطبيا ، مع أنانية ستبرنر ومع الفرديين . وهي تفترض ، مسبقا ، أن الناس سيعملون دون حوافز مادية وأن مسألة الجريمة ستنخفض ، في غياب الملكية الخاصة ، الى درجة سيمكن ، معها ، تجنب اللجوء الى الجهاز القضائي القهري لحل مسألة الجنوح . ويرى بعضهم أن هذا المذهب شكل من أشكال الطوباوية ، وبالمقابل ، يقدر المدافعون عن هـذا النموذج من الفوضوية أن أي مجتمع بشري لا يستطيع البقـاء اذا لم يتعاون الناس ويبرهنون على حد أدنى من الغيرية .

ومنذ عقد ١٨٨٠ ـ ١٨٩٠ ، رأى معظم الفوضويين الشيوعيـة بوصفها اعلى صور التنظيم الاجتماعي . وهم يهاجمون الملكية الخاصة ، كما يهاجمون السلطة السياسية ، لأنها مصدر استغلال ، وقد فهموا ، في الوقت نفسه ، أنه يجب التوفيق بين ملكية الجماعة وتمسك الفوضوية الأساسي بالحرية . وخلصوا ، من ذلك ، الى أنه يجب تبني النظام الشيوعي طوعا ، لا أن يفرض بالقوة . ورأى كثيرون في الجماعية انتقالا مقبولا قبل أن يحس الناس بما يكفي من التضامن للاستغناء ، كليـا ، عن التمييزات القائمة على الملكية . وبالمقابل ، ينتقد الفرديون الشيوعية باسم الحريـة .

الفوضوية والماركسية :

تقترب الرؤيـة الفوضوية للمجتمـع المقبل من رؤيـة ماركس والماركسية على الرغم من أن الفوضويين والماركسيين تعارضوا تعارضا عنيفا داخـل الحركة الاجتماعية منـذ نشر « بؤس الفلسفة » عـام ١٨٤٦ ، وهـو كتاب يهاجـم ، فيـه ، ماركس برودون . واشـتدت الخصومة داخل الأممية الأولى عندما تنازع انصار ماركس وباكونين للسيطرة على التنظيم . وتوقف الصراع مع نهاية الأممية ، عام ١٨٧٢ .

وكان الأمر يدور حول معرفة ما اذا كان الدرب الذي يقود الى الاشتراكية (والشيوعية احتمالا) يمر بتهديم الدولة ، كما كان يرى

الفوضويون ، أم بخلق دولة عمالية كما كان يقدر الماركسيون . ويرى الفوضويون أن كل كيـان سياسي ، حتى لو كان مؤلفا من بروليتاريين حصرا ، يتخذ الصفات العامة للدولة ويصبح مصدرا جديدا للامتياز والقمع . والدولة الاشتراكيـة التي ستمتد سلطاتهـا الى تنظيم كل الحياة الاقتصادية ستكون ، دون شك ، الدولة الأكثر قمعا . ولن تكون ، كما يقول باكونين ، « سوى ثكنة : نظام ينام ، فيه ، العمال المجندون ويستيقظون ويعملون ويعيشون على ايقاع الطبل وينسب ، فيـه ، امتياز الحكم الى الناس الاذكياء والمتعلمين . . . » .

وهناك ، ما وراء هـذه الانقسامات السياسية ، تباينـات أكثر اجماليـة ، فالفوضويون ، يرون أن التصور الماركسي لعـلم اجتماعي تتعاقب ، فيه ، العصور التاريخية بموجب قوانين اقتصادية هـو تصور مغال في حتميته . وهو يخفض من تقدير قوة الأفكار الثورية و « روح التمرد » . وفضلاعن ذلك ، وعلى الرغم من أن الفوضويين يعترفون بأن الطبقة المسيطرة على الصعيد الاقتصادي ستؤثر ، دائما ، تأثيرا قويا في فعاليات الدولة ، فانهم يعتقدون أن السلطة السياسية جذورا مستقلة وديناميكية داخلية نوعية . وبالفعل ، فهم لا يؤمنون ، على العكس من الماركسيين ، بالطاقة الثورية للطبقة العاملة المدنية . فالبروليتاريا هي ، بالنسبة اليهم ، كتلـة متغايرة تضـم الفـلاحين والحرفيين والفقراء والهامشيين كما تضم عمال المدن . وهم يثقون ، أولا ، بالذين ليس لهم ما يخسرونه في انتفاضة ثورية .

التغيير الثوري :

الفوضويون معارضـون ، بشكل طبيعي ، لكل محاولة لاصـلاح المجتمع بوسائل برلمانيـة والاطاحة بالنظام القائم باحلال مؤسـسـات سياسية جديـدة محله . فقـد امتنعوا ، بانتظـام ، عن الاشتراك في أي شكل من أشكال الحياة السياسية التقليدية . واستمر معظمهم في التفكير بحـدود تحويل ثوري للمجتمـع . وكان باكونين ومالاتيستا

أوكروبوتكين يتصورون تمردا جماهيريا ضد اشكال السلطة والمؤسسات الاقتصادية القائمة يقود الى البناء التلقائي لاشكال تنظيم جديدة على أساس محلي . ولا مكان ، في مقاربتهم ، لادارة سياسية حسب المعايير المألوفة .. وسوف يكون دور المثقفين الفوضويين ، قبل كل شيء ، تربويا : فيجب ان يحفزوا روح التمرد بكشفهم المظالم وزرعهم مثل عليا مضادة التسلط داخل الجماهير . وقد كشفت التربية ، المنقولة كتابة او شفاها ، على كل حال ، عن كونها مخيبة للآمال بسبب بطء النتائج بحيث ظهرت فكرة « الدعاية بالافعال » . وقد وردت ، أولا ، لدى مالاتيستا الذي حاول تطبيق النظرية . وكان يريد أن تبين الفوضوية بالعمل ، باثارتها ضروب عصيان محلية تستخدم كنماذج وحوافز للجماهير . وخلال السنوات العشرين الاخيرة من القرن التاسع عشر ، شجعت الفوضوية أعمال الارهاب الفردية ، كاغتيال القادة السياسيين أو صناعيين هامين مثلا . وانتشرت صورة الفوضوي العنيف الذي يخفي ، تحت معطفه ، قنابل انتشارا واسعا في تلك الفترة . وكانت الدعاية بالافعال فشلا : فقد هزم البوليس أو الجيش العصيانات المحلية كل مرة ، ولم تفد الفعاليات الارهابية الا في خلق مناخ سياسي مناهض في الرأي العام الذي سلم باعتقال الفوضويين الأبرياء .

والستراتيجية الثورية التي بعثت على أكبر الأمل جاءت من التحالف بين الفوضوية والنقابية . فقد رأى الفوضويون ـ النقابيون في الحركة النقابية وسيلة لتنظيم البروليتاريا من أجل الثورة وموطىء قدم أو منبرا يسهل بناء المجتمع الجديد . ولعب الفوضويون دورا بارزا داخل الاتحاد العام للعمل في فرنسا قبل عام ١٩١٤ وبعد الحرب ، وداخل الاتحاد الوطني للعمل في اسبانيا . واعطت الحرب الأهلية الاسبانية التي بدأت عام ١٩٣٦ الفرصة للفوضوية ـ النقابية من أجل تجسيد افكارها . واثبت الفوضويون أنهم كانوا يشكلون قوة ثورية . وقد اممت عدة مصانع وقرى بدرجة معينة من النجاح بصورة عامة . ولكن وضع اسبانيا لم يسمح بتطبيق المثل العليا للشيوعية الفوضوية

على نطاق واسع . فقد تخلى الفوضويون عن كثير من مكتسباتهم الثورية تحت ضغط حلفائهم الجمهوريين من أجل النضال ضد التمرد الفرنكي وكسب الحرب .

ولم يقبل كل الفوضويين فكرة الثورة . فالفرديون يرون أن التنظيم الثوري يهدد الحرية ، في حين يعتقد آخرون أن التحويل الذي تقتضيه الفوضوية في العلاقات الانسانيـة لن يحصل الا بعـد فترة طويلة من التربية . فالثورات تستطيع أن تهدم ولكنها لا تستطيع اعادة بنـاء المجتمع المقبـل .

مـدى الفوضـوية :

يمكن تقويم الفوضـوية مـن وجهتي نظر مخلفتين ، بوصفهـا ايديولوجية نوعية أو بوصفها تياراً مارس تأثيراً في المذاهب السياسية الأخرى . ويمكن أن نرى أن الايديولوجية الفوضوية كانت ، من وجهة النظر الاولى ، فشلا بقدر ما لم تجتذب الكثير من المنضمين اليها وأن تأثيرها في مجرى التاريخ العالمي كان كما مهملا . وهذا الأمر لا يدعو الى الدهشة على اعتبار ان الفكرة الفوضوية عن مجتمع منظم دون سلطة مركزية تبدو مناقضة لخبرة كل المجتمعات المتقدمة التي ترافق ، فيها ، التصنيع ، مع دعم دور الدولة . فاعتناق الفوضوية كاملة فعل ايمان .

وبالمقـابل ، كان للفوضويـة المزيـد من النجاح بوصفهـا نقدا للايديولوجيـات والحركات الأخرى . فوجودها الثـابت في التقليـد الاشتراكي اسهم في موازنـة التصـور المركزي والحكومي لاشتراكيين عديدين . وقد شجع التيار الفوضوي الليبراليين على تجاوز ضروب ضعفهم وريائهم بصدد قضايا عديدة كحرية الكلام ، وساعد على نمو الحركة النسائية . فقد امتد المثل الأعلى الفوضوي بصدد علاقـات انسانية لا استغلال فيها الى العلاقات بين الرجال والنساء ـــ في بدايـة القرن العشرين ، مثلا ، من جانب ايما غولدوين ، وهي فوضوية من أصل روسي شهيرة في الولايات المتحدة .

واتجاه الفكر الفوضوي (المشتق من تولستوي خاصة) المناهض، مبدئيا ، لكل عنف ، غالبا ما تلقاه في الحركة السلمية . وفي عهد احدث ، ضم الجناح الراديكالي في الحركة الايكولوجية افكارا فوضوية . وهذان التياران المتغايران ، ظاهرا ، يلتقيان حول فكرتين رئيسيتين : معارضة كل العلاقات السلطوية ، حتى حين تكون مستترة ، والايمان بالعمل المباشر — وليس بالمناهج السياسية التقليدية — كوسيلة لمحاربتها . والاسهام الاساسي للفوضوية في الفكر السياسي يعبر عن نفسه في هاتين الفكرتين أكثر منه في تعريف مجتمع مقبل .

فوكـو ميشيل
(١٩٢٦ — ١٩٨٤)

فيلسوف فرنسي ، مؤرخ للافكار ومن التالين للبنيوية . وقد حصل فوكو ، وهو خريج دار المعلمين العليا ، على الاجازة في الفلسفة عام ١٩٤٨ ، وعلى اجازة في علم النفس عام ١٩٥٠ ، وعلى دبلوم في علم النفس المرضي عام١٩٥٢ ودرّس في عدة جامعات فرنسية وأجنبية قبل يعين في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠ . وكان يعد ، لدى وفاته ، أحد أبرز فلاسفة فرنسا وأكثرهم اصالة لمرحلة ما بعد الحرب .

بدأ فوكو حياته العملية كسيكولوجيي متخصص في الأمراض العقلية . وقد انتقد الصورة التي ظهرت ، عليها ، مفاهيم الصحة العقلية والجنون ، والعقل واختلاله لتعريف مقولة المرض العقلي . ومؤلفه الرئيسي في هذا المجال هو « الجنون واختلال العقل : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي » (١٩٦١) . وقد أدى به اهتمامه بأصول مفاهيم العلوم الانسانية وممارساتها الى القيام بأعمال حول أصول الطب العيادي والتصورات الحديثة للباتولوجيا (« ولادة العيادة » ١٩٦٣) وحول انبثاق العلوم الاجتماعية الحديثة (« الكلمات والأشياء) ١٩٦٦ »)، وأجرى ، عام ١٩٦٩ ، تركيبا لمناهجه في البحث في « أركيولوجيا

المعرفة » . ونجم عن ذلك تحليل معقد لما يسميه فوكو « خطابا » أي تعاقبا لتأكيدات وممارسات ومخططات تصنيفية ومواضيع تحليلات تحتوي ، على الرغم من أنها تبدو متغايرة ومتناقضة ، جملة قواعد خطاب تتحكم في عملهـا .

ويقيم فوكو ، في هذه المؤلفات الاولى ، العلاقة بين معرفة العلوم الانسانية والاجتماعية وممارساتها والتغيرات الثقافية العميقة في نهاية القرن الثامن عشر . ولا ينبغي تفسير هذه التغيرات في مقاربة بتعابير تقدم المعارف ، بل يجب تحليلها بوصفها الانتقال من نمط تنظيم وتملك للسلوك البشري الى نمط آخر. وغالبا ما رأى الباحثون مشابه بين أعمال فوكو واعمال توماس كون. وهذا التقريب بينهما لا يخلو من تبرير الا فيما يتعلق بالنقاط التالية : فحيث يتحدث كون عن نماذج ، يتحدث فوكو عن خطابات و « مبادىء » ، وفي حين يركز كون على العلوم التي وصلت الى النضج ، كالفيزياء يدرس فوكو ، بشكل خاص ، « العلوم » التي تسعى الى معرفة الطبيعة البشرية والشرط الانساني ــ ولا سيما الطب وعلم النفس وعلم الاجتماع ــ وأكثر من ذلك ، وخلافا لكون الذي يبقى مبهما فيما يتعلق بهذه النقطة ، يلح فوكو على الطبيعة التعسفية لتحولات الخطاب . ويلح فوكو ،ضد الذين يفسرون تاريخ الحضارات بحدود التقدم الموجه بالعقلانية المتنامية للبشرية وبقدرتها المتزايدة على فهم سلوك البشر ، على ضروب الانقطاع وعدم الاستمرار واحتمالية فهم ذواتنا . فالانتقال من جملة خطابات (مبادىء) الى مجموعة أخرى ، وتعديل التأكيدات والممارسات والاحكام التي تنطوي عليها لايمكن وصفهما على انهما تبرير ذاتي لتقدم العقلانية ، كما لا يمكن تفسيرهما ، بصورة اختزالية ، بالرجوع الى الشروط المادية المحددة (كما في الماركسية) .

ان التعسفي والاحتمالي واللاعقلاني تلعب ، في رأي فوكو ، دورا حاسما ومحددا في تاريخ الافكار .

وفي عام ١٩٧٠ ، وفي درسه الافتتاحي في الكوليج دوفرانس : « ترتيب الخطاب » ، ادخل ، للمرة الاولى ، في أعماله ، مفهوم السلطة. وهو يحلل في كتابه الاساسي التالي ، « المراقبة والعقاب » (١٩٧٥) ، أصول السجن الحديث وممارساته الانضباطية ، فدمج مقاربته الجديدة للسلطة وعلاقاتها مع المعرفة المنظمة للعلوم الانسانية . فالسجن يفسر بوصفه مجال ممارسات تستطيع ، فيه ، العلوم الانسانية وتقنياتها في التسوية ان تنمو قبل ان تمتد بمراقبتها وبالقمع الى المجتمع بكامله .

وفي حين تبدو تحليلات فوكو السابقة للخطاب مجردة جدا ، فان مفهوم السلطة يسمح له بالالحاح على الشروط المادية والاجتماعية التي تنمو في اطارها هذه الافكار ، أيضا ، وتتحول . فيرى فوكو السلطة عنصراً لانتاج الحقيقة ، على اعتبار ان السلطة والحقيقة تعملان مترابطتين .

« الحقيقة شيء من العالم ، فهي تنتج بتأثير صور متعددة من القسر . انها تستقرىء النتائج المألوفة للسلطة . ولكل مجتمع منظومة الحقيقة الخاصة به ، « سياسة » الحقيقة الخاصة به : أي نماذج الخطاب التي يقبل كونها حقيقة » (« السلطة ـ المعرفة ») .

لقد تكونت العلوم الانسانية والممارسات المرتبطة بها ، تدريجيا ، كوسيلة رقابة لضبط عناصر الكيان الاجتماعي المنحرفة و « معالجتها » . وقد تركت فلسفة الانوار تراثا من العلوم والممارسات التي توفر قواعدها ومعاييرها معيار العمل السوى ـ سواء اكان ذلك في الصحة الجسدية والعقلية أم في التصرف الاجتماعي والسلوك الشخصي والجنسي . وهدف فوكو هو ان يبين ان هذه المعايير قائمة على اللاعقلاني والمحتمل والعسف بصورة معادلة ، في ذلك ، لتلك التي حلت محلها . وفي مؤلفه حول السجن وفي الجزء الاول من كتابه « تاريخ الجنس » (١٩٧٦) وفي مجموعة ابحاث اخرى (السلطة ـ المعرفة ١٩٨٠) ، يحلل الصورة التي يصنع عليها الفرد الحديث . فقد حددت العلوم الانسانية المقولات

التي تصوغ ، مفهوميا ، ذاتيتنا الخاصة ومعاييرنا الضمنية للسواء والمرض . وهي تخلق ، بذلك ، رعايا الدولة الحديثة المنضبطين ، وبالتالي الدولة نفسها . والدولة الحديثة لاتحكم باستعمال القوة بقدر ما تحكم استعمال المعرفة وممارسات العلوم الانسانية التي تبني ذاتية رعاياها من خلال ميكرو — فيزياء للسلطة .

وقبل شهر من وفاة فوكو ، نشر الجزءان الثاني والثالث من « تاريخ الجنس » واعلن عن نشر قريب لجزء رابع . وقد تابع فوكو محاولته لتعيين اصول التصورات الحديثة للذاتية والسلوك الاخلاقي من خلال دراسة الاخلاق الجنسية . ولكن تحليله قد روجع مراجعة اساسية بالمقارنة مع أعماله الاولى في نقطتين هامتين : فقد قل الحاحه كثيرا على آثار السلطة ولم يعد يعين موقع اصل الاخلاق الجنسية في عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر ، بل في ولادة العقلانية الغربية في فلسفة الاغريق . ويصبح الجنس والشخصية والسلوك الاخلاقي على ترابط حميم في الفكرين الكلاسيكي والمسيحي ، ولو كان ذلك يتم بصورتين مختلفتين . ويقدم الجزءان الجديدان من « تاريخ الجنس » التحولات المتعاقبة للجنس ويسعيان الى بيان هوسنا الحالي بالجنس ، وهو بعيد عن ان يكون علامة تحرر ، يعبر عن انعدام لتصورات حرة من كل توجيهات ، لدينا ، حول الصورة التي ينبغي أن نعيش عليها .

وهناك موضوعان يتخللان عمل فوكو على الرغم من التغيرات المتكررة في موقفه . فتحليلات فوكو ذات الاتجاه « السلالي » تلح على اللاعقلانية والظلم المختبئين وراء ظاهر عقلانية ، وهو متأثر ، في هذه النقطة ، بنيتشه . انها موجهة ضد « حقائق » العالم الحديث و « معارفه » وتنزع الى اماطة اللثام عن آثار السلطة في الممارسات التي تعطيها هذه الحقائق شرعيتها من أجل السماح للذين يعانون منها بالدفاع عن انفسهم . وهي تنزع الى ان تبين لنا اننا اصبحنا فاسدين ومجانين ومرضى وجانحين بخضوعنا لمعارف وممارسات تكشف عن المفاسد والجنون والمرض والجنوح لدى الآخرين . وهناك ، وراء المشروع

السلالي ، قناعة عميقة بعدم وجود ذات انسانية دائمة في مجرى التاريخ، بعدم صدق الانتروبولوجيا السياسية وعدم وجود شرط بشري وطبيعة بشرية ، وما من شيء في الانسان ، حتى ولا جسده ، على درجة من الثبات تكفي لاستخدامه أساسا لفهم الذات أو الآخرين» («اللغة» الذاكرة المضادة ، الممارسة ») . فلا توجد ، اذن ، دلالة ولا نظام في التاريخ : كما لا توجد امكانية للافلات من السلطة والاحتمال . والنضال ضروري ، دائما ، للافلات من السيطرة ، ولكن ذلك لايضمن تحرر الانسان لان السلطة خاصة ملازمة للعلاقات الاجتماعية . ولا يمكن التصرف دون تعديل الشروط التي يتصرف الآخرون ضمنها . وهذا لا يعني ، في ذاته ، ان السلطة ستحافظ دائما على العلاقات الخاصة التي تقيمها ، اليوم ، مع علوم الانسان .

واكثر مايؤخذ على فوكو شيوعا هو انكاره امكانية تحرر الانسان واعطاؤه الانطباع بالنسبية . ويصل المرء الى الاعتقاد بأن فوكو لا يقدم لنا أي سبب لتفضيل حالة أخرى للعالم على الحالة التي نعيش فيها . ولكن هذه الانتقادات تخطيء مرماها جزئيا . فهدف فوكو هو خلق ترددات وشكوك ، حملنا على اعادة التفكير في المقولات والممارسات التي نعيش ضمنها ـ وبالتالي على تحريرنا ، وذلك ، على الاقل ، بوعي لما خسرناه، الى حد ما بتحولنا الى مانحن عليه وخفض سيطرة العلوم الانسانية على رؤية رعايا الدولة الحديثة لانفسهم بهذه الطريقة .

فولتير فرانسوا ماري آرويه

(١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)

فيلسوف فرنسي . كانت انكلترا ، بالنسبة اليه « مرآة الحرية » على العكس من فرنسا وباقي العالم . ولكنه كان ، على العكس من مونتسكيو الذي امتدح انكلترا بتعابير متشابهة ، لا يعتقد ، أبدا ، أن

على الفرنسيين تقليد النظام الدستوري الانكليزي فافكار فولتير كانت « انكليزية » من حيث كونها مشتقة من قراءات لفرنسيس بيكون وجون لوك حصرا .

وقد انتج فولتير ، مستلهما بيكون ، ماعده نقاده صيغة مسفسطة من الاطروحة الملكية لاسرة السوربون في القرن الثامن عشر ، وهي الاطروحة القائلة انه لايمكن لحكومة جيدة وعادلة وتقدمية ان تسير سيرا حسنا الا من جانب ملكية مركزية ، حديثة وقوية لاتعيقها رواسب القرون الوسطى والمصالح الشخصية . وكانت هذه الرواسب الرئيسية، في نظر فولتير ، هي الكنيسة والنبالة والمحاكم ذات السيادة المسماة برلمانات . وغالبا ما لفت فولتير الانتباه الى انه ليس لهذه الاخيرة اية سمة مشتركة مع البرلمان المنتخب ، المجلس التشريعي لانكلترا . وفي حين كان مونتسكيو يرى في البرلمانات والكنيسة حواجز في وجه الاستبداد الملكي ، كان فولتير يعدها عوامل القمع الرئيسية في فرنسا . فقد كان القضاة والكهنة ، وليس الحكومة الملكية ، هم الذين يعذبون المنشقين الدينيين ويعدمونهم ويحرقون الكتب ويضطهدون الكتاب مثله .

وفولتير الذي لقي المهانة من جانب النبالة الفرنسية ، في شبابه ، في خصومة وقعت له مع الشيفالييه دو روهان ـ شابو ، ظل ، طيلة حياته ، معاديا لكل مصالح الارستقراطية ومدافعا متحمسا عن البورجوازية . وبالمقارنة مع ذلك ، كان عداؤه للكنيسة اكثر اعتدالا . فحتى لو سخر من الكنيسة القائمة ، فانه لم يكن ملحدا ، بل كان بالاحرى مؤمنا بالله . والحق انه كان احد حماة اليسوعيين عندما الغي سلكهم . وقد انتهت تجربته في بلاط ملك بروسيا فريدريك الثاني نهاية سيئة . ففي حين كان يأمل بأن يلعب دور الفيلسوف على مقربة من ملك متنور ، تبين له أن الملك يطلب المديح لا النصائح. الا أن فولتير بقي ملكيا واستمر في تحريض ملك فرنسا على الغاء البرلمانات في السبعينات من القرن الثامن عشر ، في حين كان الراي العام الليبرالي ، في فرنسا ، منحازا الى جانب القضاة .

وأصبح فولتير في نهاية حياته ، حين كان يعيش في جنيف او قرب جنيف ، مدافعا متحمسا عن الحركات الديمقراطية في هذه المدينة — الدولة . ولم يكن من انصار حكومة ديمقراطية لفرنسا ، كما لم يكن من انصار حكومة جمهورية بشكل عام . ولكنه كان يرى ، في هذه المدينة — الدولة السويسرية ذات التقليد الطويل في الحكومة الشعبية ، ان ذلك كان افضل نظام ممكن . وكان يدعم ، بالتناوب ، مطالب الطبقة المتوسطة . وفي هذا السياق انتج فولتير عددا من الكراسات المناصرة للمساواة والمؤيدة لليسار . ويجب أن نفهم أن رسائل هذه الكراسات تتوجه الى سكان جنيف وليس الى الفرنسيين . فمن الخطأ أن نرى في هذه النصوص برهانا على أن فولتير أصبح جمهوريا وديمقراطيا في موقفه حيال حكومة بلده .

ان أهم ما حمله فولتير الى الفكر السياسي في زمانه هو تعبيره عن التسامح وحقوق الانسان . ولكن فولتير استدرك ما فاته من حيث الأصالة والتماسك ، بل وتجاوزه بفصاحته وحيوية اسلوبه . وربما كان أكثر الكتاب قراءة وتأثيرا في عصره . وقبل وفاته التي وقعت في الثالثة والثمانين من عمره ، بقليل ، « توّج » امبرطورا على امبرطورية الاداب من جانب المعجبين به في أوبرا باريس . وكان فولتير قد آمن ، دائما ، بأن تلك مملكة اكبر واكثر عمومية من أية مملكة سياسية (راجع قرن الأنوار) .

فيبر ماكس
(١٨٦٤ — ١٩٢٠)

منظر الماني في علم الاجتماع والاقتصاد . وماكس فيبر أصبح ، بعد دراسات في تاريخ الحقوق التجارية ، واحدا من الوجوه الرئيسية في الجيل الجديد من علماء اقتصاد ألمانيا ذوي الاتجاه التاريخي في التسعينات من القرن التاسع عشر . وحملته مسألة شخصية على ترك

التعليم عام ١٨٩٨ ، ولكنها لم تقلل من تدفق كتاباته ذات التنوع الهائل. والموضوع الذي يصنع وحدة عمله هو تحليل العلاقة المتبادلة بين المؤسسات القانونية والسياسية والثقافية ، من جهة ، والفعالية الاقتصادية من جهة أخرى .

وقد تزايدت الصفة النظرية لانشغاله بهذه المسائل بحيث شمل صياغة منهجية لمقولات الحياة الاجتماعية والسياسية الرئيسية ، من وجهة نظر عمومية وبالاستناد الى الصفات النوعية للحضارات الغربية الحديثة في الوقت نفسه . وأسهم فيبر ، أيضا ، اسهاما نشيطا ، وموضع مساءلة غالبا ، في المساجلات حول المسائل السياسية لالمانيا غليوم الثاني ، وذلك بالتمييز بين العلم الاجتماعي والممارسة السياسية، وعلى مكانة أحكام القيمة في العلوم الاجتماعية . ولم يصل ، الا في وقت متأخر ، نسبيا ، من حياته ، الى أن يعد عمله من « السوسيولوجيا » ، وما يعرف به ، اليوم، هو كونه احد « الآباء المؤسسين » للسوسيولوجيا. الا أن عمله أعقد من أن يسمح بتصنيف بسيط ، سواء اكان ذلك من حيث الحدود بين الفروع العلمية أم من حيث المدرسة الفكرية .

وقد عرف فيبر في المانيا ، في البدء ، بدراسة حول تأثير التنظيم الرأسمالي ، في الملكيات الزراعية الواقعة شرق نهر الالب ، وحول دلالته من حيث استمرار سيطرة الجونكرز (ملاكي الأراضي) على الحياة السياسية الالمانية . الا ان اشهر ما عرف به فيبر كان دراسة أهم بكثير حول أصول الرأسمالية نفسها (« الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية » ١٩٠٤/١٩٠٥) . والحجة الأساسية في هذا المؤلف هو أنه اذا كان يمكن للاتجاه الى رفع الربح الى الحد الأقصى الذي يميز البورجوازية تمثيلا فائقا ان يفسر ، في حالة النمو الكامل للرأسمالية ، بمجرد الحاجة الى البقاء والصمود امام المنافسة ، فانه لا يمكن تفسيره بالطريقة نفسها في الأطوار الأولية للنمو الرأسمالي . فهذا الآخير هو ، اذ ذاك ، نتيجة ميل مستقل الى المراكمة الى ما وراء حاجات الاستهلاك

الشخصي بكثير ، وهو ميل فريد تاريخيا . ويجد فيبر منشأ هـذا السلوك في « تقشف » البروتستانتيين المطبـوع بمقتضيه : العمـل المنهجي كمهمة رئيسية في الحياة والاستمتاع المحدود بثماره . وكانت النتيجة غير المقصودة لهذه الأخلاقيـة المفروضة على المؤمن بالضغوط الاجتماعية والسيكولوجية لاثبات خلاصه (وليس لاكتسابه) هي مراكمة الثروات للاستثمار .

ان النقاد الاوائل لاطروحة فيبر قد أساؤوا فهمها ، ورأوا فيها تفسيرا ثقافيا ، حصرا ، للراسمالية ، كما لو أن « معمدانيا من سيبيريا او صحراويا كالفينيا » يجب ان يصبح ، بالضرورة ، صاحب مشروع ناجحا . وقد كان فيبر ، فعلا ، واعيا جدا للشروط المادية الضرورية لنمو الراسمالية وللمصالح الاجتماعية اللازمة لانتشار الافكار الجديدة معـا . والمسالة الحاسمة المتعلقة بهذه الاطروحة هي معرفة ما اذا كان استعمال قوة العمل الذي جعل التراكم غير المحدود ممكنا في مستوى المبدأ قد جعله ، كذلك ، محتوما من الناحية العملية . وبعبارة اخرى ، هل يجب ان نرى ان الاخلاقية البروتستانتية تقـدم دافعية ضرورية للتراكم الراسمالي ام انها تقدم ، فقط ، مشروعية حيال القيم المسيطرة التي ترجح استهلاكا تفاخريا من جانب الطبقة الكسول ؟ والمسألة عصية على الحل بصورة مقنعة ، احتمالا ، بقدر ما تأثرت كل امثلة الاقـلاع الراسمالي بالاقلاع الاول . والاهمية النظرية لعمل فيبر ، تقوم على التحدي الذي يطرحه على محاولات المعالجة الاختزالية للافكار بوصفها انعكاسا لمصالح مادية بدلا من معالجتها بوصفها نتاج تفاعل عناصر تتبادل التأثير أو على تفسير التغيير الاجتماعي دون الرجوع الى دوافع العملاء الاجتماعيين موضع الدراسة حتى ولو لم تكن النتائج تلك التي كان يراد الحصول عليها .

وليس « الاخلاقية البروتستانتية وروح الراسمالية » سوى اول مؤلفات عديدة في الاخلاقية الاقتصادية لديانات العالم الكبرى .

ولم يكن هدفها ، كما قيل ، اثبات اطروحة الروح الرأسمالية ببيان انعدامها في المواقع الاخرى ، بل كان الهدف توضيح الطابع المميز للعقلانية الغربية الحديثة . ففي حين تكون العقلانية الاداتية ، في نظر فيبر ، خاصة عمومية العمل الاجتماعي ، فان الحساب الافضل لانجع الوسائل لغايات معينة لم يتعمم الا في الغرب الحديث . وفي حين حاولت ثقافات اخرى جعل العالم مفهوما بتنمية ربوبيات منضجة أو خلق منظومات اخلاق او قوانين متماسكة ، فان السمة المميزة للعقلانية الغربية هي المسلمة العلمية التي تقول ان كل الاشياء يمكن ان تفهم بالعقل الذي يساعده موقف تمكن عملي يسعى الى اخضاع العالم للضبط البشري (اخلاقية الانجاز) . ويبين فيبر ، في مؤلفات عمر النضج ، ان الرأسمالية ليست سوى سيرورة التعقيل هذه . وفهم تاريخ التحديث هو رؤيته كجملة تغيرات معقدة ومترابطة ترابطا وثيقا لتشكيلات « تقليدية » الى تشكيلات « عقلانية » في كل دوائر الحياة الاجتماعية .

و « العقلانية » في المجال السياسي تؤلف ، في نظر فيبر المبدأ المميز الذي يعطي السلطة شرعيتها ويحدد ، ايضا ، صور القانون والادارة . وقد كانت الشرعية ، في المجتمعات التقليدية مجسدة في السيد أو في الملك الوراثي وكان اسلوب الحكم مشخصا جدا ومحدودا بالمعايير والالتزامات العرفية . اما مبدأ الشرعية « العقلاني » ، فهو ، بالتباين مع السلطة « التقليدية » ، يستند الى قواعد لا شخصية تفصل المهمة عن الشخص الذي تقع على عاتقه وتحررها من التحديات الناجمة عن الاسرة او السلالة . وهكذا ، لا تقع معايير صلاحية قانون ما في محتواه الشكلي ، بل في سيرورة تبنيه بحيث ان سيرورة خلق القانون نفسها تحررت من ضغوط المعايير التقليدية . وأخيرا تمارس الادارة « المعقلنة » كفعالية مستمرة من جانب محترفين مؤهلين يجرى اختيارهم بموجب جدارتهم وليس من بين البطانة الشخصية للزعيم السياسي . ومن كل وجهات النظر هذه ، يبرز التعقيل تحولاً في امتداد النظامين السياسي والاداري وقابليتهما للتكيف .

ويكشف تحليل فيبر للعقلانية عن وجوهها السلبية أيضا . فهو يرى ان معيار العقلانية الاداتية الاجرائي ينزع الى الانفصال عن الاهداف التي يفترض فيه ، ان يكون تابعا لها والى ان يصبح قيمة اجتماعية مسيطرة في ذاتها ، في حين تكتسب الصور التنظيمية المكرسة لتوسيع القدرات البشرية سلطانا عظيما من أجل ذاتها . وهنا تقع لا عقلانية التنظيم العقلاني . ويرى فيبر ان التسلسل الاجتماعي محتوم وان تحليله يقتضي ايجاد العلاقة بين الفروق في المرتبة والفروق في الملكية والفروق في السلطة السياسية أو التنظيمية . ويمكن التمييز بين المجتمعات المختلفة بموجب سيطرة واحد من هذه الابعاد على الاخرى . فاذا كان هذا البعد ، في الرأسمالية البدائية ، هو الملكية ، فانه ، في الراسمالية المتقدمة، السلطة التنظيمية . فمقتضيات هذه الاخيرة ، وليست مقتضيات الملكية ، هي التي تحدد تبعية العامل لموقع عمله . وهذه التبعية سوف تستمر ، اذن ، في نظام ملكية جماعية . وان احد انتقادات فيبر الرئيسية هو ان محاولة استبدال « فوضى » السوق والوصول الى مساواة اكبر عن طريق التخطيط الاجتماعي سوف تستجر توسعا عملاقا في السلطة البيروقراطية وركودا اقتصاديا وانعداما للحرية بالتالي . والمحافظة على السوق والملكية الخاصة ضرورية ، في رأيه لضمان التنافس بين تعدد من القوى الاجتماعية ولضمان حرية الافراد بهذه الطريقة .

ان كيفية منع نمو البيروقراطية تشكل ، اذن ، مسألة عملية هامة بالنسبة لفيبر ، وكيفية اخضاع الادارة البيروقراطية للضبط السياسي كانت مسألة اخرى . وهذه المشكلة هي النقطة المركزية لنظريته في التنافس الديمقراطي . ففي سوسيولوجيا فيبر السياسية ، يوجد ، الى جانب مبدئي الشرعية اللذين هما « التقليد » و « العقل » مبدأ ثالث هو مبدأ الهالة : والامر يدور حول السلطة الناجمة عن شخص القائد نفسه وعن القوة الاقناعية لرسالته أكثر مما هي ناجمة عن التقليد أو القواعد التي تحكم منصبا خاصا . انها قوة من الحياة الاجتماعية ذات

صفة تجديدية خاصة ولا تخضع للروتين . فتامين مكان مبدأ الهالة في السيرورة السياسية امر حاسم ، اذن ، لضبط الادارة البيروقراطية وتشجيع التجديد في وجه الاتجاهات المحافظة . ويعتقد فيبر انه يمكن الحصول على ذلك في سياق تشارك ، فيه ، الجماهير في الانتخابات بالاقتراع العام الى نوع من الاستفتاء لصالح قادة الاحزاب أو ضدهم وزيادتها فرص تحديد السياسة من فوق رؤوس الممثلين البرلمانيين ورأس الحزب وراءهم . والوزن الذي تعطيه الديمقراطية الجماهيرية للقادة السياسيين والمبادرة التي تخصهم بها هما ، على وجه الضبط ، اللذان يبرران ، في رأى فيبر ، هذه الديمقراطية وليس مبدأ السيادة القومية الذي يعده وهما .

ونجد ، وراء تصور فيبر للديمقراطية كاجراء ينتج زعامة سياسية ، فرضية فلسفية اساسية تقول ان المبادىء والقيم السياسية لا يمكن ان تقوم على العقل أو على السيرورة التاريخية ، بل هي ، على العكس من ذلك تماما ، موضوع التزام شخصي وتأكيد للذات . ولهذا المنظور البعد نتشوي نتائج هامة في ميادين فكرية متنوعة . فقد انتج نظرية في الليبرالية ليس اساسها مذهب في الحق الطبيعي ، بل قيام اجراءات تسمح بالتعبير عن تعددية قيم متنافسة وتضمن تسوية بينها . وهذا المنظور يؤدي ، على المستوى المنهجي ، الى فصل جذري بين ميدان احكام القيمة الذاتي الخالص والاجراءات الموضوعية ونتائج العلم الاختباري اخيرا . والمثل الاعلى لفيبر ، في ميدان العلوم الاجتماعية، هو مثل حرية ــ قيمة . ولكنه يعترف ، ايضا ، بأن اتجاه البحث وتشكيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية تابع لعلاقته بالقيم الاجتماعية وبأن هذه الاخيرة خاضعة لتغير تاريخي . والحد الذي يلفم ، ضمنه ، معيار ملاءمة القيمة هذا هدف الحرية ـ القيمة أو التمييز الواضح جدا الذي سعى فيبر الى اقامته بين العلم الاجتماعي والممارسة السياسية ، هذا الحد هو موضوع المسألة .

ويمكن لمواقف فيبر في المسائل المبحوثة قبل قليل ان تقابل بمواقف الماركسية . وغالبا ماعد عمله « ردا بورجوازيا » على ماركس . والواقع ان فيبر انتقد بشكل خاص ، في المناسبات التي تعرض ، فيها ، للماركسية صراحة ، الصيغ التقريبية الشائعة عنها في عصره ، ومن المحتمل أن نحدد مناطق توافق بين عمليهذين المؤلفين . فلم يكن فيبر مجرد نصير ل « الفردية المنهجية » ، بل كان ، كماركس ، يسعى الى التوحيد بين البنية والاهتمامات الثقافية والاجتماعية في التفسير التاريخي . ولم يكن منهجه ، منهج المثل الاعلى ـ النموذج ، مختلفا جداً عن تجريد ماركس ، وكان يلح ، بقدر الحاجة ، على الخصوصية التاريخية . والسلطة الاجتماعية والعلاقات الطبقية مركزية بالنسبة اليه ، كما بالنسبة الى ماركس ، من اجل فهم المجتمع . الا انه تبقى ، في القاعدة ، فروق اساسية في طريقتهما في وصف الراسمالية وفي تقديرهما لمكانتها في النظرية الاجتماعية . وهذه الفروق تقابل المنظورين الاشتراكي والليبرالي . وهي تعكس ، أيضا ، عصرين ومكانين مختلفين . ففي حين اشتق نموذج الرأسمالية لدى ماركس من انكلترا في ذروة الرأسمالية الليبرالية ، استلهم نموذج البيروقراطية لدى فيبر من المانيا في البرهة التي كانت ، فيها ، الرأسماليةتتخذاشكالا متزايدة التنظيم والاحتكارية. واخيرا ، يمكن ان نرى ان المسافة التي اجتازها فيبر الذي انطلق من دراسة الرأسمالية نفسها ليصل الى موضوعي التعقيل والتنظيم البيروقراطي ومضى من الاقتصاد السياسي الى علم الاجتماع ، هذه المسافة تعكس تغيرا أكثر عمومية في المشاغل في العلم الاجتماعي ردا على التغيرات التاريخية الاساسية في تلك الفترة .

فيخته يوهان كوتليب
(١٧٦٢ ـ ١٨١٤)

فيلسوف مثالي الماني ، « أبو الفلسفة الحديثة للارادة وضروب السلوك قبل الشعورية » ولد في رامينو ، في مقاطعة الساكس ، وربما كان

أول مفكر الماني كبير من منشأ شعبي . وقد نجح ، بفضل تشبثه ، في أن يصبح أستاذا في جامعة يينا ، ثم في جامعة ايرلانفن ، واخيرا في جامعة برلين حيث سيكون أول رئيس جامعة منتخب . وحياته تعاقب من الانقطاعات والتغييرات الناجمة ، جزئيا ، عن مزاجه الحاد . وقد تأثر ، في مرحلة أولى ، بليسنغ وروسو ، ولا سيما بسبينوزا الذي أثرت، فيه، حتميته تأثيراثقيلا . وكان اكتشاف كانت ، بالنسبة اليه ، اكتشاف خلاص .

« نظامي هو أول نظام حرية » . هذا ما كتبه في « مبادىء مذهب العلم » (١٧٩٤) وهو نوع من أساس للاخلاق سيكون له حوالي عشر صيغ متعاقبة . وكان يرى ، فيه ، انجازا ، في ميدان الفكر ، لما صنعته الثورة الفرنسية في ميدان الحياة السياسية . وعلى عكس كانت ، يشتق فيخته الواقع من فعالية الانا حصرا (راجع المثالية) . فالكون لايني يخلق أهدافا ويتابعها . ومشاريع الانسان تخلق العالم ، ولكن العالم لا يخلق مشاريع الانسان . ويمكن للطبيعة أن تخضع للغايات البشرية . ومنظور مقاربته هو خفض التمييزات بين النظرية والممارسة ، بين الواقعة والقيمة وبين الاكتشاف والتحقيق . وكان كل ذلك ثوريا حقا .

وقد تطور فكر فيخته السياسي بموجب مقتضيات نظامه وتقلبات الشعب الألماني في عصر نابليون . وهو يدافع ، في كتاباته الأولى ، عن الثورة الفرنسية (« عريضة الى الأمراء الألمان من أجل عودة الى حرية التفكير ») (١٧٩٣) ، ويندد بالقمع والايدية في « اسهامات » (١٧٩٣) بهدف تغيير حكم الجمهور على الثورة الفرنسية ، وينادي بنوع من الفوضوية الفردية داخل دولة حد أدنى تعاقدية : « ولا يمكن قسر أي شخص من جانب آخر غيره » .

ويقدر ، في « أساس الحق الطبيعي » (١٧٩٦)و « نظام الاخلاق » (١٧٩٨) ، أن الدولة يجب أن تتدخل لترويج رخاء مواطنيها،

في حين تصبح الحرية خيار المرء (وواجبه) في تنمية ذاته « بأكثر ما يمكن » عقلانية .

ويتزايد دور الدولة ، في « الدولة التجارية المغلقة » (١٨٠٠) و « صفات الفترة المعاصرة » (١٨٠٦) وتتعاين غايتها مع الحياة البشرية . وهو ينادي بالاكتفاء الذاتي ورقابة لصيقة للتجارة وعمل جماعي منسق . والمجتمع يصبح جيشا في حالة مسيرة .

وتعكس « خطابات الى الأمة الألمانية » (١٨٠٧ — ١٨٠٨) الجرح الذي أصاب الألمان لدى هزيمتهم امام نابليون وتعرض مذهب القومية الحديثة . فيجب على الأمة الألمانية ، المعرفة ، قبل كل شيء ، بلغتها وطابعها الجماعي النوعي ، ان تجمع قواها الروحية وتتولى مهمتها التمدينية . وسوف تفهم التربية والتكوين العقائدي الالماني أن أمته هي « امتداد فرديته الخاصة » وأنها تسمح له بتحقيق حريته ، لذلك يجب أن يكون مستعدا للتضحية بنفسه من أجلها .

ويعرض فيختة ، في كتاباته اللاحقة ، « ماكيافيلي » (١٨٠٧) و « مقاطع سياسية » (١٨٠٧ و ١٨١٣) ، مذهب الوحدة الجرمانية ، الموصوفة بأنها « السياسة الواقعية » ، وضرورة خضوع الفرد لزعيم . أما فيما يتعلق بالعلاقات بين الدول ، « فلا قانون ولا حق ، وما يوجد هو ، فقط ، حق الأقوى . ولكل أمة اندفاعها الطبيعي الى أن تدمج ، فيها ، كل الجنس البشري » . والالمان يحتاجون ، كي يصبحوا أمة فعلية ، الى مرب قومي ، متسلط . والقسر ، في ذاته ، شكل من أشكال التربية . والقائد يقول : « سوف تفهمون ، فيما بعد ، الأسباب التي أفعل ، من أجلها ، ما أفعله اليوم » . وقواعد الأغلبية الديمقراطية والحس المشترك تزول أمامه : « لا حق لاحد أمام العقل » ، ومن يملك « القدرة الأكبر من الفهم يحق له أن يقسر كل الناس على اتباع تحليلاته » .

ويعلن فيختــه عن المستقبل . فقــد وصف كمثالي وليبرالي وفوضوي وماكيافيلي مسيحي حديث وملحد وحلولي ومعاد للسامية وشوفيني وقومي ورائد للنازية وأول من عــرض مذهب الزعيم الملهم ومؤسس سيكولوجية الأعماق وكاشتراكي وشيوعي مكانته مضمونة في بانتيون الماركســية اللينينيــة وعدمي ومبشر بالوجودية والطوعيــة والبراغماتية الفلسفيــة ، وكامبريالي عدواني ونصير للكوزموبوليتيــة السلمية . ان وجوهه متعددة وكتاباته القاتمة غالبا تعلن عن موضوعات ستعالج في القرنين التاسع عشر والعشرين . وما زالت الأفكار التي حرضها قوية حتى اليــوم .

الفيزيوقراطيــة

يعني هذا المصطلح ، حرفيا ، « حكم الطبيعة » . والفيزوقراطيون هم أول علماء اقتصاد اقترحوا رؤية اجمالية للاقتصاد واعتبروه جملة تدفقات متصلة ومترابطة . وأهم ممثليها هما : فرانسوا كينسي (١٦٩٤ ــ ١٧٧٤) وفيكتور دوريكيتي المركيز دو ميرابو (١٧١٥ ــ ١٧٨٩) . وغالبا ما اعتبر هذا التيار تمهيدا للمدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد السياسي ، بل وللماركسية ، وذلك من حيث تحليل للانتاج والتوزيع في الاقتصاد الرأسمالي بتعابير الفائض . ولكن الأرض هي ، بالنســبة للفيزيوقراطيين ، المصدر الوحيد للثروة . واذا كانوا قد حللوا الانتاج الزراعي تحليلا واضحا ، فانهم ينكرون امكانية أن تكون الصناعة والحرف والتجارة في منشأ انتاج قيم جديدة ، فهذه القطاعات تحول ، ببساطة ، القيم التي تنتجها الزراعة . ولا يستطيع العمل ، وحده ، أن ينتج أية قيمة . والعمل الزراعي لا ينتج قيمة الا بقدر ما يطبق على الأرض . واذا تركنا مسألة انتاجية الأرض هذه جانبا ، فان الفيزوقراطيين يعلنون عن التيار الليبرالي الذي سينمو بعدهم . وهم يرون ، فعلا ، أن الملكية الخاصة مطلقة ،وأن الفردية الاقتصادية والسوق هما أساس الحياة الاقتصادية .

وكان الفيزيوقراطيون أول من بين أن النمو الاقتصادي سيرورة عضوية اصيلة ومستقلة . بل انهم يرون ان القطاعات الاقتصادية لايمكن ان تتنازع . فسعر الحبوب العالي يفيد المستهلكين بقدر مايفيد المنتجين. وبالفعل ، فان المزارعين المزدهرين يشكلون سوقا هامة للخيرات والخدمات التي ينتجها منتجون غير زراعيين يستطيعون ، على هذا النحو ، دفع ثمن أعلى للحبوب دون ان يعانوا من جراء ذلك .

وتقتضي الملكية الاقتصادية ، في رأي الفيزيوقراطيين ، أن تكون الارض معفاة من كل ضريبة ، شأنها في ذلك شأن العمل . ويجب ان يمسك الملاكون العقاريون ، وتبعا لهم المزارعون (اصحاب المشروعات الزراعية الذين يستمدون حقوقهم من كونهم استاجروا الارض لفترة طويلة) ، نمو الانتاج الزراعي بين أيديهم . ويقوم الانتاج الزراعي على استثمار مكافيء (البذور ، وكذلك الدواب والاستصلاح والابنية ايضا) . وسوف تنتج هذه المشروعات الزراعية ، بالضرورة ، في سوق حرة ، ربحا ، نتاجا صافيا او فائضا يستخلص بعد دفع تكاليف الانتاج بما فيها مكافأة المزارع . ولايمكن للضريبة ان تفرض ، بصورة مشروعة ، على غير هذا الفائض .

ان كل ضريبة مبالغ فيها على الثروة الزراعية سوف تضعف الاقتصاد بجملته . ووضع الرسوم على رؤوس الاموال المكرسة للاستثمار والعوائق في وجه التداول الحر للمنتجات الزراعية سيكون لهما النتيجة نفسها . والاسعار المغالية في تدنيها التي تكون لصالح عمال المدن تضر بالمزارعين وتخفض من الاستثمارات الامكانية ـ وهو مايضر ، على المدى الطويل ، بأهل المدن ايضا . ويرى الفيزيوقراطيون ان هذه الوصفات مطلقة اطلاق قوانين الطبيعة . ويستخدم كيسني مقاربة رياضية ليبرهن ، في « اللوحة الاقتصادية » (١٧٥٨ ـ ١٧٥٩) على الطابع الحتمي لاكتشافاته .

ان للسياسة الاقتصادية الفيزيوقراطية متضمنات سياسية هامة بالنسبة لكيسني وميرابو وكذلك ، أيضا ، بالنسبة لبودو ولومرسييه

ودو لاريفيير ولوترون وروبو ودوبون دونيمور . ففي رأي كيسني ، يجب أن تكون الدولة ممتنعة عن التدخل ومطلقة . وهو يصف مثله الأعلى على أنه « الاستبدادية القانونية » ويرى في الصين افضل نموذج سياسي قائم . وهذا الأمر يفرق تفريقا واضحا جدا بين الفيزيوقراطيين وعلماء الاقتصاد السياسي البريطانيين الذين يقدرون أن النمو الاقتصادي وحماية الملكية الخاصة يقتضيان نظاما سياسيا تمثيليا يعكس حرية السوق وينميها .

ووجهة نظر الفيزيوقراطيين مرتبطة جدا بالوضع قبل الثوري في المجتمع الفرنسي الذي انبثقت فيه . فقد قاتل الفيزيوقراطيين ، في الستينات من القرن الثامن عشر ، من أجل حرية تجارة الحبوب والغاء القيود على حرية السوق . وقد تطور المذهب ، بين عامي ١٧٧٠ و ١٧٨٠ نحو دفاع أعم من الملكية الخاصة والفردية الاقتصادية والاصلاحات السياسية ولا نجد الا القليل من أتباع التيار الفيزيوقراطي خارج فرنسا ، في الولايات المتحدة أو سواها . وسوف يتمسك أنصار هذا التيار ، بشكل خاص ، بالفكرة القائلة أن الزراعة تمثل مكانة متميزة في النمو الاقتصادي .

فيكو جان باتيست
(١٦٦٤ – ١٧٤٤)

فيلسوف ومؤرخ ومشرع ايطالي . عاش فيكو ومات في نابولي مجهولا ، نسبيا ، من جانب باقي العالم . وقد تولى كرسي البلاغة في جامعة نابولي بين عامي ١٦٩١ و ١٧٤١ . وقد اعترف بعمله ، دوليا ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، بفضل الدعم الفعال المؤرخ الفرنسي ميشليه ، أولا ، ثم للفيلسوف الايطالي كروتشه .

ومن بين أعماله الأولى ، يلقي كتاب « حول مناهج الدراسة في زماننا » (١٧٠٩) الضوء على تربية المشرع وطبيعة الحكمة السياسية .

ولكن كتاب « حول حكمة الايطاليين القديمة » (١٧١٠) مركز ، أساسا ، على نظرية لاديكارتية في المعرفة ويعبر كتاب « حول تماسك المشرع » (١٧٢١) عن اهتمام اكثر انتظاما بالنظرية السياسية . وهذا الاهتمام يتوجه ، بعد ذلك ، الى شروط انضاج علم لمبادىء الانسانية يؤلف موضوع كتابه الرئيسي ، « العلم الجديد » . وتوجد ثلاث طبعات مختلفة (١٧٢٥ ـ ١٧٣٠) لهذا الكتاب ، تبرز الاوليتان ، منها ، فروقا هامة في الشكل .

ان الخصائص الرئيسية لفكر فيكو السياسي هي نتائج اطروحتين مختلفتين . الاولى هي ان الأمم تشترك في نمط من النمو يتطور بقدر ما تظهر بعض المفاهيم الأساسية ـ ولا سيما مفهوما الحقيقة والعدالة ـ وتنمو من خلال سيرورة العلاقات بين البشر التي تتجلى في كل مجتمع . والاطروحة الثانية هي ان شكل الدولة والحكومة يجب أن يتكيف مع طبيعة المحكومين . وينجم عن هاتين الاطروحتين أن الاشكال التي ستتخذها الدولة والحكومة ستتحول ، في الوقت نفسه ، مع تحول هذه المفاهيم الأساسية .

ويعالج فيكو هاتين الاطروحتين من خلال انضاج نظرية « التاريخ المثالي الازلي » التي تقدر أن هناك سيرورة ضرورية للنمو والتقهقر على المستوى الثقافي ، كما على المستوى الاجتماعي والسياسي تجري ، في بعض الظروف ، في تاريخ كل أمة .

ونرى في الطور الاول ، أو « العهد » الأول ، لهذه السيرورة عالما شاعريا كليا واسطوريا تماما . فامتلاك الثروات يعود الى الآلهة ، ولكنه يعود ، بصورة غير مباشرة ، الى الذين يمتهنون تفسير رغباته ، ويقدمون الاضاحي لتهدئته ويعرفون الناس بقوانينه . ويخلص فيكو ، بعد أن يقدم بعض الافتراضات حول النمو الطبيعي للبنى الأسرية ، الى أن شكل الدولة المناسب لهذا الطور هو الاستبدادية التيوقراطية التي

تؤول ، فيها ، كل حقوق الملكية الى اب الأسرة (الذي يجمع الوظائف الطقوسية الثلاث) أو الى أقرب شخص اليه من أسرته .

وفي « العهد » أو الطور الثاني ، يحدد شكل الدولة برغبة سلالة الأب في الاحتفاظ بالملكيات الخاصة الواسعة التي ورثتها . وهم يبررون مطالبهم بكيان نصف الهي . فهم يدعون أنهم ولدوا من اتحاد فانين وآلهة . ويطرح فيكو افتراضين آخرين لتفسير هذا الشكل من أشكال الدولة . فهو يفترض ، أولا ، أن تمييزا طبقيا ظهر داخل الأسرة الأصلية نتيجة للدخول الى الأسرة من جانب أشخاص غريبين عنها ولا يملكون الكيان نصف الالهي وليس لهم ، بالتالي ، حقوق مدنية . ثم يفترض ان الاقنان يخوضون حربا طويلة لتحسين وضعهم القانوني والمدني مدفوعين بحس وليد للعدالة الاجتماعية ومطورين شكوكا عقلانية فيما يتعلق بالوضع المفترض نصف الهي للارستقراطيين الحاكمين أو « الأبطال » . وفي نهاية المطاف ، يرغم الأبطال ، من أجل الاحتفاظ بامتيازاتهم ، على التخلي عن قسم من سيادتهم لمجلس أعلى لا يمكن أن يؤخذ أعضاؤه الا من بينهم بحيث يستطيعون أن يحافظوا بالقوة على ما لم يعودوا يستطيعون الاحتفاظ به عن طريق التذرع بأجدادهم حصرا .

ويفترض ، في العهد الثالث ، العهد « البشري تماما » ، ان العقل قد نما الى حد فهم الطبيعة الحقيقية للاشياء . وهذا يستلزم ، فيما يتصل بالبشر ، مساواة في الكيان المدني ويحدد ذلك شكل الدولة ، وسوف تكون الحكومة في أيدي الديمقراطية ، أو في أيدي ملكية تدعم هذا المبدأ . ولا يثق فيكو كثيرا بقدرة مثل هذا الشكل للدولة على البقاء ويختتم التعاقب بعهد نهائي ، عهد « بربرية التفكير » ، تسقط ، فيه ، ضروب سلوك الفكر اللازمة للتماسك الاجتماعي أمام أنانية الانسان الجوهرية . وتختتم الفوضوية المدنية السلسلة وتستجر ، في الوقت نفسه ، شروط عودة سلسلة جديدة الى الانبثاق. ونظرية فيكو تسمح له برفض النظريات التي تقيم الالتزام السياسي على القوة أو على العقد ، على اعتبار انه يرى في هذين العنصرين سمتين لمراحل خاصة من

سلسلتــه . فكل سلسلة فيكو تفترض ، مسبقا ، أن يقــدم الالتزام السياسي على ما يعد مناسبا أو عادلا في برهة تاريخية معينة ويتوقف محتواه على النمو العقلي . أو « الحس السليم » ، في عصره . وضمن هذا المعنى تكون هــذه النظرية أكثر ليبراليــة من منافساتهــا حتى لو تضمنت ، كما يفترض فيكو صراحة ، أنه يمكن تفسير حكم طاغيــة في بعض الفترات .

الا انه يجب أن نذكر صعوبتين . فهذه النظرية تفترض مسبقا ، أولا ، النمو الضروري لمفهومي الحقيقة والعدالة المدنية . ويعطي فيكو ، نفسه ، حججا قبلية وبعدية ، في الوقت نفسه ، لدعم فكرته ، ولكننا لا نرى كيف تستطيع هذه الاخيرة تفسير الضرورة المفترضة في حين أن الضعف يصيب الأولى من حيث أن نظــرية فيكو تسمح لنــا بأن نتبين امكانية أن لا يستطيع تعريفا الحقيقة والعدالة ، ذاتهما ، عكس شيء آخر خلاف المعتقد المحلي .

واذا كان فيكو يعتقد ، ثانيــا ، أن العهــد العقلاني لا يستطيع الصمود أمــام أنانية الانســـان (التي هي علــة التغيرات على طــول السلسلة) ، فاننا لا نرى لماذا لا تنسف هذه الأنانية ضروب النمو السابقة للعقل التي يتوقف عليها التطور الموجه للسلسلة على اعتبار أن قدرات العقل التي يجب أن تنمو وتحافظ على ذاتها على الرغم من تأثير المصلحة الشخصية يجب ، منطقيا ، أن تكون هي نفسها .

ويمكن أن نرى أن فيكو يخطيء اذ يعتقد أن نظريته ، تستلزم ، دائما ، الفوضى وتكرار السلسلة أكثر مما تستلزم نمو الصور المختلفة العقلانية والصور الاجتماعية والسياسية المختلفة في الحكومة .

فيــل سيمون

(١٩٠٩ ــ ١٩٤٣)

كانت لسيمون فيل ، على الرغم من وفاتها المبكرة ، اهمية عظيمة في فلسفة فترة مابعد الحرب ،فيمايتعلق بالدين والفكر السياسي . وقد

ولدت ودرست في باريس وتأثرت تأثيرا قويا باستاذها ، الفيلسوف آلأن ، الذي غرس فيها منظورا فلسفيا مشتقا من ديكارت وسبينوزا وروسو وكانت . وتابعت دراستها في دار المعلمين العليا ثم تحولت ، بعد فترة قصيرة مارست ، فيها ، التدريس ، عن العمل الجامعي . وكانت ترغب ، بحرارة ، ان تفهم شروط حياة العمال اليدويين وتشاركهم اياها. ولذلك قامت خلال عام ١٩٣٤ ، في مصانع مختلفة ، بمهمات لاتقتضي أي تأهيل . وتأثرت تأثراً عميقا بهذه التجربة التي « تركت فيها ، الى الابد ، علامة عبد » على حد قولها . وهذه البرهة هي التي كتبت ، فيها ، عددا كبيرا من الابحاث عن السياسة المعاصرة في أوروبا وعن شروط العمل في المصنع . وأهم هذه الابحاث « تأملات في أسباب الحرية والقمع الاجتماعي » (١٩٥٥) . وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية ، مضت لتعيش مع اسرتها في مارسيليا ، عام ١٩٤٠ ، ثم في الولايات المتحدة ، عام ١٩٤٢ . وفي تشرين الثاني ١٩٤٢ ، تحققت امنيتها في ان تكون أقرب ما يمكن من الذين كانوا يعانون في اوروبا : فقد التحقت بالفرنسيين الاحرار في لندن . وكتبت ، من اجلهم ، اشهر مؤلفاتها : « التجذر » (١٩٤٩) ، الذي يعالج المسائل التي يجب ان يواجهها الفرنسيون ، في فترة ما بعد الحرب ، في محاولة لاستعادة جذورهم الروحية . وكانت صحتها تضعف ، من قبل ، بسبب ضروب الحرمان العديدة التي كانت تفرضها على نفسها وبسبب المرض . وتفاقمت حالتها في لندن حيث رفضت أن تأكل أكثر من مواطنيها الذين كانوا خاضعين للتقنين في فرنسا . وقد توفيت في مصحة في مدينة كنت في شهر آب ١٩٤٣ . وبعد الحرب نشرت كتاباتها في أكثر من خمسة عشر مجلدا .

ومن المناسب ان نميز بين مرحلتين في كتاباتها على الرغم ، من وجود اتصال عظيم بينهما . ويمكن وصف المرحلة الاولى بأنها المرحلة « العقلانية » ، وهي تتضمن تحليلات هامة لشرط العامل اليدوي في المجتمع وانتقادات للماركسية ولفهوم التقدم التكنولوجي . ويمكن تسمية المرحلة الثانية ، وجاءت بعد عام ١٩٣٧ ، بالمرحلة « الصوفية » على

الرغم من أن سيمون فيل لم تتخل عن الفهم العقلاني قط . وفي هـذه الفترة نمت ، بصورة مذهلة ، فهمها للفلسفة القديمة والمسيحية ، وهو ما اعطاها شهرة متينة كصوفية مسيحية . ومع ذلك ، بقيت وفيـة لقناعاتها ورفضت المعمودية . وكانت ، في فكرها الاجتماعي ، تلح على اهمية القيمة الروحية للعمل الجسدي . وكانت تقترح رؤية لمجتمع بعد رأسمالي لا تفصل بين العمل الجسدي والعمل العقلي . وطورت نظرية سياسية قائمة على الواجبات لا الحقوق ، وهي واجبات تلبي اعمـق الحاجات الروحية .

فيورباخ لودفيـغ

(١٨٠٤ – ١٨٧٢)

فيلسوف ولاهوتي الماني . ويؤلف كتابه « جوهـر المسيحية » (١٨١٤) ، نقدا جذريا لهيغل ويصف الدين كتعبير عن ضياع الانسان (راجع الهيغليين الشباب) .

* * *

حــرف القــاف

القانــون

القبــول

قــرن الانــوار

القــرون الوسطى

القوميـــة

القومية الاشتراكية

القانــون

لمصطلح القانون معنيان مختلفان . فهو يدل ، في المعنى الاول ، على ما يقيم نظاما معياريا في الشؤون والبشرية (مثال : قانون البلد ، قوانين الله ، القانون الاخلاقي ، قانون لعبة الغولف ...) . ويعبر مصطلح القانون ، في المعنى الثاني ، عن وجود انتظامات يفترض كونها عمومية ، او صلات ضرورية في السيرورات الطبيعية والاجتماعية (مثال : قوانين الميكانيك ، قوانين التحريك الحراري ، قانون العرض والطلب أو قانون المردودات المتناقصة ...) . ويمكن للقانون ، بالمعنى الاول ، أن يوصف بأنه قانون معياري . واذا اخذنا بالمعنى الثاني ، فان القانون « وصفي » أو « عملي » . ومسألة معرفة ما اذا كان هذا التمييز صنعيا أم لم يكن كذلك وما اذا كانت كلمة « قانون » تغطي المعنيين الواردين اعلاه أم معنى واحدا ، مسألة موضع اخذ ورد . وقد نوقشت عبر العصور ، مسألة معرفة ما اذا كان هناك قوانين ، وما اذا كانت معرفتها ممكنة ، مناقشة حارة .

ان التصور السائد يقدر ان هناك فرقا جذريا بين القانون المعياري والقانون الوصفي . واكثر الامثلة تمييزا لهذه المقاربة هي « الوضعية القانونية » . فالوضعيون القانونيون يرون ان وجود القوانين المعيارية يتوقف دائما على ارادة عميل عقلاني او ، بشكل اكثر شيوعا ، رهط جماعة من العملاء العقلانيين او على ممارستهم الواعية . فالقوانين ، بهذا المعنى ، معايير او قواعد او فئة من القواعد التي تبين كيف يجب ان يتصرف الناس ضمن الجماعة . وهي تعبر عن نفسها في ممارسات الافراد والجماعات وتتوقف على ارادة من يؤكدونها .

ولا يوجد القانون الا بقدر ما يريد البشر تطبيقه . وكل قانون من هذا النموذج غير مطبق لن يكون سوى قانون وهمي (ظني) . فهناك ، اذن ، فرق واضح جدا بين القوانين المعيارية والقوانين العلمية . فهذه الاخيرة تأكيدات عمومية تتصل بانتظامات في الطبيعة او الشؤون البشرية خاضعة للتحقيق الاختباري .

وتسمى القوانين العلمية ، أحيانا ، « قوانين الطبيعة » . الا ان لتعبير قانون الطبيعة ، أو القانون الطبيعي ، معنى آخر . ويشير التعبير ، في هذا المعنى الاخر ، الى قانون معياري بقدر ما يشير الى قانون طبيعي ، أي الى واحد او أكثر من مبادىء السلوك الذي تكون صحته ملازمة للطبيعة البشرية أو لطبيعة الاشياء . واذا كانت هذه المبادىء الموضوعية والضمنية تسمح بتحقيق الخير ، فان صدق قاعدة حقوقية بشرية تستند الى امكانية استنتاج هذه القاعدة من المبادىء التي تعد اساسية أو الى وجود توافق بين القاعدة البشرية والمبادىء . والنظرية في القانون الطبيعي تتصور القانون البشري خاضعا للقانون الطبيعي أو قائما عليه .

وتقلل بعض نظريات الحق الطبيعي الفرق بين القوانين المعيارية والقوانين الوصفية . وهي ترى ان المبادىء الاساسية للحق يمكن أن تكتشف بملاحظة المجتمعات بالطريقة نفسها التي يمكن ، بها ، اكتشاف قوانين الطبيعة (بالمعنى الفيزيائي للكلمة) عن طريق ملاحظة الطبيعة . ومن المؤكد ان المدافعين عن نظريات الحق الطبيعي بالمعنى المعياري لا يفترضون (ما عدا بعض الاستثناءات) ان القوانين المعيارية والوصفية تختلط فيما بينها . وقد اتهم الوضعيون منظري الحق الطبيعي ، أحيانا ، باقتراف هذا الخطأ . وبعض المنظرين اقترفوه دون شك ، ولكن تلك ليست سمة نظرية الحق الطبيعي من حيث هي كذلك .

وتتعلق المناقشات بين النظرية الوضعية ونظريات الحق الطبيعي بالعلاقات بين القانوني والاخلاقي . ويرى الوضعيون ان وجود المعايير

وصدقها شيء ، وجدارتها الاخلاقية او عدم جدارتها شيء آخر . ان قرار الطاعة او عدم الطاعة قضية اخلاقية ، ولكن مسألة معرفة ما اذا كان قانون ما صادقا ام غير صادق مسألة تقنية تتوقف على معايير قانونية وعلى امكانية استخراج قضية قانونية من اخرى ، انطلاقا من عدد محدد من المصادر القانونية . واطروحة الحق الطبيعي متحولة من الرأي القائل ان القانون يجب ان يشتق ، في جوهره ، من مبادىء الحق. فعندما يقع نزاع مباشر بين المعايير المبرمة والمبادىء الاخلاقية التي تنشىء الحق ، فان القوانين المبرمة مجردة من كل ما ينشيء الشرعية الحقيقية .

ويمكن ان تعد هذه المناقشات مساجلات حول دلالة مصطلح « معياري » في تعبير القانون المعياري . فهناك رؤية مخفضة للمعيارية تعد معياراً كل ما يجري تصوره كأساس للحكم على السلوك البشري وكمرشد للسلوك ، حتى لو كان ذلك بصورة فرضية . وكل حق وضعي يستطيع توفير هذا النوع من المعيار ، بصورة فرضية على الأقل . وبالفعل ، يمكن ان يقال ما هي وجهة النظر القانونية حيال نموذج سلوكي معين . ويمكن ، اذن ، ان يقال ما ينبغي عمله في حالة معطاة للتصرف وفق القانون. الا انه لا يمكن ان يقال ما اذا كان يجب قبول هذا الحكم او القيام بذاك الفعل اذا تأملنا كل الاشياء . ان الرؤية بموجب الحق الطبيعي تمضي الى ما هو ابعد من ذلك وتقدر أن مفهوم المعيارية الفرضية مجرد مشتق من مدلول اكثر اساسية عما يفرض نفسه على الكائنات البشرية . والقانون « معياري » بقدر ما يطابق نظاما اخلاقيا للسلوك الجيد أو يتوق الى هذه المطابقة فقط .

وتؤكد مقاربات متنوعة للفكر الحقوقي اعطيت نعت « واقعية » ان التصورات عن المعياري المشار اليها قبل قليل وهمية . وبالفعل ، فان التيار الواقعي لايعزو اية واقعية لغير الوحدات الفيزيائية ، وهو ما لا يشمل المعايير كما يتصورها الوضعيون او مشرعو الحق الطبيعي . الا انه يمكن ان نسلم بأن مشاعر القسر أو الواجب يمكن ان تكون موضع فحص . . ويمكن لهذه المشاعر ، فضلا عن ذلك ، ان تكون اسباب

الفعل او دوافعه . وعند ذلك ، لايكون للقوانين المعيارية وجود الا بقدر ماتؤثر في السلوك البشري . وهكذا لايكون للقوانين المعيارية من وجهة نظر التيار الواقعي ، وجود علمي مالم تفسر كعنصر يسمح بالتنبؤ بالسلوك البشري . وهي ، بهذه الصفة ، خاضعة للفحص . فتقود « الواقعية » ، اذن ، الى مماثلة بين الحق الوصفي والمعياري ، ولكن ذلك يكون بصورة مختلفة ، نوما ما ، عما رأيناه قبل قليل في اطار بعض صور نظرية الحق الطبيعي .

واذا كان لهذه المقاربة الواقعية اساس ، فانها سوف تضيق الشقة بين القانون المعياري والقانون العلمي. وقد اثارت هذه النتيجة اعتراضات خطيرة جدا ضد المقاربة المسماة « واقعية » . فاذا كان مرضيا الى حد كاف ، من وجهة نظر سوسيولوجية ، أن نرى في القواعد القانونية تنبؤات صالحة ، فقد يكون ذلك صحيحا ، بصعوبة ، من وجهة نظر الذين يطبقون الحق . فمعرفة قاعدة حق ما يمكن ان تسمح لنا بالتنبؤ بما سيفعله قاض اذا عرض عليه نموذج معين من القضايا ولكن ذلك لايصح الا اذا نظر القاضي الى قاعدة الحق بصورة معيارية وليس كمجرد وسيلة للتنبؤ بسلوكه المقبل . ويمكن للحق ، بل يجب في بعض الحالات ، ان يجري تأمله من وجهة نظر ما يسمى ، احيانا ، « وجهة النظر الباطنية » . واذا كانت وجهة النظر هذه اساسية لفهم القانون المعياري ، فانه يلي ذلك ان نموذجا معينا من التفسير التأويلي للحق امر اساسي . وتجري مناقشة مشكلة ما إذا كان هذا التفسير يقود ، بالضرورة ، الى التفكير بالقانون بتعابير اخلاقية او ما اذا كان يترك امكانية تمييز المعيارية القانونية عن المعيارية الاخلاقية .

ويتعلق وجه آخر للمناقشة بالعلاقات بين الالتزام والاكراه . ان الطابع المعياري للحق يعد ، عامة ، كما لو ان له صلة ما مع الفكرة القائلة ان التطابق مع قانون ما ليس اختياريا بل هو اجباري . وهذا الطابع الالزامي يمكن أن يعد متصلا اتصالا وثيقا باستعمال الاكراه في الجماعات البشرية . فكون المرء ملزما بفعل شيء ما لايعني ان يكون له الخيار بين

فعله وعدم فعله . وابسط طريقة لعدم توفر الخيار للمرء للقيام بفعل ماهي ان يكون مكرها ، بالقوة ، على فعل هذا الشيء أو عدم فعله . وانظمة الحق الوضعي في الدول الحديثة ، واكثر من ذلك في الملكيات الاقطاعية ، تعتمد على استعمال الموجبات القسرية لتدعم مقتضاتها القانونية . ويمكن أن يكون دور الاكراه اقل بروزا في بنى حقوقية اخرى ، كما في الحقوق الدولية العامة والحق العرفي للمجتمعات البدائية والقانون الكنسي مثلا . والذين يقدرون ان الاكراه ، مع ذلك ، جزء من جوهر الحق بمكن ان يروا في هذه الامثلة حالات خاصة .

وتعارض فكرتان منافستان الفكرة القائلة ان الطابع الالزامي للحق يستند الى الفرض القسري للموجبات . فليس للموجبات القانونية ، بموجب الفكرة الاولى ، هذا الطابع الا عندما تفرض من جانب الذين يكون فرضها واجبا او الزاما عليهم . ونتيجة لذلك ، لا تدين كل الالتزامات القانونية بكيانها لوجود عقوبة . وفضلا عن ذلك ، من البديهي ان قواعد الحق لا تفرض ، جميعها ، التزاما . فهناك قوانين عديدة يمكن أن تمنع ممارسة السلطة او التمتع بحقوق او ان تنظمها . ويمكن لبعض القوانين ان تكون امثلة عن معايير قانونية دون ان تدعمها ، هي نفسها ، اية صورة من صور الاكراه . ان وجهة النظر هذه ليست مقنعة ، بالضرورة ، بقدر مايعتقد من يقترحونها ، ايضا ، بأن ممارسة سلطات او حقوق قانونية تؤدي ، بالضرورة ، الى تغيرات في التنظيم الحقوقي باللجوء ، اذا اقتضى الامر ، الى تدابير قسرية . وتبقى ، ايضا ، حالة التزامات قانونية ، على أعلى المستويات ، غير مدعومة بصورة قسرية .

فيجب ، اذن ، ادخال الطابع الالزامي بطريقة اخرى ، بموجب اهمية القوانين كدوافع للسلوك . ويمكن معالجة فكرة الاسباب الحاسمة للسلوك بحدود وضعية لاتتضمن ، بالضرورة ، محتوى اخلاقيا . ويقبل التصور المقابل الفكرة القائلة ان الطابع الالزامي يمكن ان يفسر بموجب اسباب عملية . ولكنه يؤكد ، ايضا ، الاولوية العملية للاخلاق ويقدر ان الطابع الالزامي للحق ووجود التزامات حقوقية يجب أن يتوقفا على

الطابع الالزامي ، اخلاقيا ، للحق . فلا يكون الحق الزاميا حقا الا بقدر ما تكون له صفة اخلاقية ملزمة . ويصبح الالتزام القانوني ، بموجب هذا التصور ، حالة خاصة ومشتقة من الالتزام السياسي وتقتضي مشكلات طبيعة الحق اجابات عن مسائل شرعية السلطة في الجماعات البشرية . فليس الطابع القسري لتطبيق القانون هو الذي يفسر الالتزام، بل ان الطابع الالزامي للقانون هو ، بالاحرى ، الذي يبرر القسر .

وتعد القدرة على جعل القانون يحترم ، عامة ، صفة مميزة للحق المعياري ، وللحق المعياري للدولة الحديثة ، اي الدولة التي تتضمن مراجع مؤسسية على الاقل . ويقتضي خلق القانون وتطبيقه قيام مؤسسات اجتماعية معترف لها بهذه الصفة ، كالهيئة التشريعية والقضاء ، وجهازا تنفيذيا داخل الحكومة ، واللجوء الى هذه المؤسسات. ويمكن ان تعد جملة البنية الادارية المولودة منها نوعا من واقعة « مؤسسية » ، فالمنظومات الحقوقية هي ، في اغلب الاحوال ، منظومات مؤسسية . وهكذا تؤلف المنظومات الحقوقية ، من وجهة نظر العلم السياسي ، شطرا كبيرا من المؤسسات التي يحللها ويفسرها ويدرسها المختصون بالعلم السياسي والمنظرون السياسيون . وسوف يعترض بعضهم قائلين ان التركيز المبالغ فيه على الطابع المؤسسي للقانون ، بالمعاني المذكورة قبل قليل ، يؤدي الى عدم ايلاء الانتباه اللازم لاحدى الخصائص الاساسية للمنظومات الحقوقية . وبعبارة اخرى ، قد يبدو اننا نخفي كون المنظومات الحقوقية توجد ، حصرا ، للمحافظة على حقوق الكائنات البشرية . ويمكن النظر الى حقوق الكائنات البشرية ، ضمن هذا المنظور ، كحقوق فردية ،او كحقوق مجموعات من الكائنات البشرية او كخليط من النوعين . ولكننا نستطيع ، في كل الاحوال ، ان نؤكد ان هذه الحقوق هي جوهر القانون العميق . وفضلا عن ذلك ، فان بعضهم يرى ان الفكرة القائلة ان القوانين تدعم الحقوق لا تستنفد من جانب الفكرة القائلة ان القوانين الزامية . فيجب ان تعد حقوق الكائنات البشرية مصدر الالتزامات القانونية .

وليس صعبا ان نربط بين هذه الافكار ومواقف الحق الطبيعي المشار اليها قبل قليل . فاذا كان يمكن ان يكون للكائنات البشرية بعض الحقوق الاساسية التي تتمتع بها حتى في حالة طبيعية (راجع حقوق الانسان) ، فمن اليسير ان نصل الى الاطروحة القائلة ان الوظيفة الاساسية للقانون هي دعم هذه الحقوق والمحافظة عليها . فحيث نواجه الحقوق من وجهة نظر الحالة الطبيعية نواجه ، بالضرورة ، الحقوق بوصفها مكتسبة من من جانب كائنات بشرية دون حسبان حساب لوجود اية صورة من صور مؤسسات الدولة . فالقانون الذي يدعم الحقوق ويفرض احترامها سباق ، منطقيا ، على القانون كمؤسسة .

ولا تقتضي نظريات الحقوق والقانون كدعم للحقوق قبول نظرية الحالة الطبيعية الزاميا . فيمكن ان يعد القانون تقنية مصاغة مؤسسيا لحماية مطالب الافراد الاساسية ضد السياسات النفعية التي ترمي الى اكبر سعادة للعدد الاكبر . وان حجة لصالح هذه الفكرة ، اقترحها رونالد دفوركين خاصة ، تعود الى فحص السبب العملي للسيرورة القانونية. والصفة المميزة للمحاكمة القانونية هي اللجوء الى حجج مبدئية تتميز عن الحجج السياسية . ويبدو هذا التعارض بين المبدأ والسياسة مماثلا للتعارض القائم بين الحقوق والنفع . فالحقوق ممتلكات فردية ، منسوبة الى اشخاص بموجب قضايا مبدأ وعدالة . أما السياسات ، فهي الاهداف الجماعية لجماعة في جملتها . ومن اجل الاحاطة ، كليا ، بالحقوق التي تضمنها منظومة قانونية ما ، يجب تحديد اكثر منظومات الاخلاقية السياسية توافقا مع قواعد المنظومة ومؤسساتها . وتجري ، بعد ذلك ، المعاينة بين مجموعة الاخلاقية المؤسسية هذه والكيان الحقيقي للقوانين . وهذه الفكرة تسمح ، اذا كانت صحيحة ، بمسألة امكانية الوضعية ومذهبها في مصادر الحق الوضعي (الذي يجد اساسه في الارادات والممارسات البشرية) .

ويمكن أن نشك في كونها تنجح اليوم . فكون الحق مفهوما عمليا موضحا ، بالضرورة ، بالمكانة التي يتخذها في المحاكمة العملية نقطة ذات

اهمية رئيسية . ولكن القول بأن هذا لايتوافق مع التصور الوضعي لمصادر الحق بعيد عن الحقيقة تماما . وبالفعل ، فان النقطة الاساسية فيما يتعلق باخلاقية للحق هي ، بالنسبة لاصحاب نظرية المؤسسات ، ان النظرية الاخلاقية مكرسة للتكيف مع القواعد القابلة للاشتقاق من هذه المصادر والقابلة ، في نهاية المطاف ، للمماثلة مع ما يسميه هارت « قاعدة تعرف » . وفضلا عن ذلك ، فاذا كان من المؤكد ان الذرائع المبدئية تظهر بصورة سائدة في المحاكمة القانونية وأنه يمكن معارضة الذرائع السياسية ، الى حد ما ، بها ، فانه لم يقترح ، بعد ، تفسير يسمح بتبرير كون المبادىء القانونية تعد الحقوق ، دائما ، متميزة عن انحريات والقدرات والواجبات. وقد انزلق الجدال المعاصر نحو مناقشات حول السبب العملي . ولا نرى لماذا لايكون للوضعين فكرة معقولة حول السبب العملي في الحق . فنظريات الحق ، في الصورة المؤسسية أو في صورة الحالة الطبيعية ، لاتمارس على الفكر المعاصر تأثيرا غير منازع .

وتوفر الحقوق ، منظورا اليها من وجهة نظريات الحالة الطبيعية (وحتى ولو كنا لا نواجه الا حالات طبيعية فرضية) ، الفكرة الاساسية التي يستند اليها واحد من اشهر التصنيفات الداخلية لفكرة الحق . فليس نادرا ، في المنظومات الحقوقية المدنية ، التمييز بين الحق الخاص والحق العام . ويقوم الحق الخاص ، بصورة اساسية ، على الحقوق الناظمة للعلاقات القائمة بين الكائنات البشرية دون حسبان حساب لوجود الدولة . ومن بين هذه ، الحق بالامن الشخصي ضد عنف الاخرين ، وبالامانة في التسويات بين الاشخاص وفي العلاقات الاسرية ، حقوق الملكية . ووجهة نظر الحق الخاص هو ان وظيفة الدولة ، حيث توجد ، فرض احترام الحقوق . والحق الخاص هو دائرة المجتمع المدني والدولة تضمنه دون أن ترى نفسها ، بالضرورة ، ملزمة بانشائه .

أما الحق العام ، فانه يعرف ويؤلف وجود الدولة والحقوق التي يستطيع المواطنون ان يواجهوا بها الدولة او العكس بالعكس (ان وجدت هذه الحقوق) . ويشمل الحق العام الحق الدستوري والحق الاداري

والحق المالي والاجتماعي ، والحق الجنائي في حالات عديدة . والتقسيمات الداخلية للمادة القانونية الى فروع كالجنح او الحق التعاقدي أو حـق الملكية ، من جهة ، وكالحق المالي والاداري او الجنائي من جهة اخرى ، هذه التقسيمات (وهي الشائعة في الممارســة القانونيــة والدراسات الجامعية) تدين بالكثير لنظرية في الحق والمجتمع كان تأثيرها تاريخيا ، ولكنها لم تعد موجودة اليوم . وتبقى التقسيمات الفرعية مفهومة حتى ولو رفضت اسسها الثقافية الاصلية . وهذا الرفض نتيجة ضرورية بالنسبة لمن يتبنى النظرية الوضعية للطبيعة . فلا يمكن ، بموجب هذه النظرية ، أن يكون ، هناك ، تفريق جذري بين مختلف صور التنظيم البشري القانوني بموجب هدفها أو بموجب الطابع الخاص أو الاداري للاشخاص الذين يخضعون لقواعد مختلفة .

ومع ذلك ، وسواء نظرنا الى التمييز بين الحق العام والحق الخاص كتمييز واقعي أم كمقولة يعيشها العملاء الاجتماعيون ، فيمكن ان نقدر انه يظهر طابع الضياع لدى الكائنات البشرية التي تلجأ الـى القانــون . والكائنات البشرية المتحررة من الضياع الصريح في المجتمعات الطبقية لن تحتاج الى الارتباط فيما بينها بقوانين ولن تحتاج الى اقامة مؤسسات عامة لتطبيق الحقوق ولاستغلال الاقل حظوة بسبب النظام . ان طرح هذه المسألة هو اثارة لاحدى القضايا الاساسية في الحق . وهذه القضية هي معرفة ما اذا كان القانون سمة محتومة للمجتمع البشري او ما اذا كان ببساطة ، في صور المعيارية ، سمة لبعض المجتمعات البشرية . ولا يمكن الطموح الى التأكد من هذا الاتجاه او ذاك مالم نقتصر علـى مواجهة المسألة ضمن مقاربة وصفية احتمالا . ومع ذلك ، يبدو ان وجود قوانين معيارية اوضح من وجود قوانين طبيعية ، من وجهة النظر الوصفية على الاقل . ومن جهة اخرى ، تذكرنا التأملات التي يطرحها حقوقيون ناقدون ، مستلهمين الماركسية او وجهات نظر سوسيولوجية وانتروبولوجية اخرى ، بأنه من الخطر اعتبار السمات النوعية لمجتمعات خاصة عناصر عامة او عمومية التجربة البشرية .

وحتى لو صح ، في بعض اوضاع الانسانية ، ان يكون قد امكن القانون والدولة ان يزولا كمؤسستين قسريتين ، فانه يبدو ، حقا ، ان هناك عناصر في النظام القانوني الغربي المعاصر ستبقى ، دائما ، قيم الكائن البشري . فالترتيبات البشرية تقتضي اطارا مؤسسيا مستقرا ووجود قيم متبادلة متينة تسهل التنسيق والتعاون بين الناس . ومثل قاعدة الحق الاعلى الذي يمتدح عامة ، والذي يلح على التأكد وصفة التنبؤ في القواعد القانونية او على عموميتها وانعدام التعسف فيها وثباتها النسبي في زمانها وانعدام التناقض الداخلي فيها ، وعلى الاتفاق بين سلوك الادارة والافراد والقواعد وقبل كل شيء ، هذا المثل الاعلى هو ، بالتأكيد ، مثل أعلى قيمة واقعية في كل الظروف البشرية التي يمكن تخيلها . ولكن ذلك لا يستلزم (وليس ذلك صحيحا) ان لكل استعمالات الحق قيمة بشرية وضعية او أن المزايا التي يضمنها ستتفوق، دائما ، على الشرور التي قد يأتي بها .

القبول

يتبدى مدلول القبول في ثلاث صور ، على الاقل ، في النظرية السياسية :

١ — في نظرية الالتزام السياسي ، يعرف المفكرون واجبات المواطنين حيال الدولة بتعبير القبول .

٢ — في النظرية الديمقراطية ، يقع التمييز بين الحكومات الديمقراطية ، وغير الديمقراطية ، بالنسبة لبعضهم ، في كون النخبة التي تحكم ، في الحالة الاولى ، تفعل ذلك بقبول من المحكومين .

٣ — في تقدير العلاقات بين مواطني جماعة سياسية ما — بصورة اساسية على مستوى العلاقات الاقتصادية — يمكن لتعريف القبول ان يكون هاما .

ويجري ، في كل هـذه الحالات ، الالحـاح على الأسس الاخلاقيـة للقبول . والأمر يدور حول حماية استقلال الافراد وتحديدهم لذواتهم باقتضاء ان تقوم الاوضاع السياسية والعلاقات الاجتماعية على القبول. فلا ينبغي ان ينخرط الافراد في مواقف لم يريدوها .

ومن المفيـد ، نظرا للاستعمال الواسع لهـذا المدلول في النظريـة الاساسية ، ان نمتلك وصفا واضحا لما تتضمنه فكرة القبول . ويسمح التعريف الواضح للمصطلح بالكشف عن الظروف التي يحدث ، فيها ، فعل قبول ، وبالحكم بمزيد من الدقة ، على البرهة التي يطرح ، فيها ، احدهم فعل قبول . والاتجاه السائد في المساجلات الحديثة هو تحليل القبول كفعل خطاب خاص ـ اتصال من جانب الشخص الذي يتحدث مكرس لاحداث تأثير ما لدى الذين يتلقون الاتصال . وهذه الفئة مـن الخطاب تشبه وعدا . فعندما يعد المرء ، فانه ، يعلم شخصا آخر انـه سيفعل شيئا ما . وعندما يوافق المرء ، فانه يعلم الآخرين انه موافق على ما يفعلون وانه لن يتدخل في فعلهم .

ولفعل القبول ، كما في حالـة الوعد ، نتيجـة هي نقل حقـوق والتزامات . وقد نظر الى هذا الامر بطريقتين . فابداء المرء قبوله هـو بموجب التفسير الاول ، مجرد اجراء يسمح ، بموجبه ، لشخص ما بفعل شيء معين او بالامتناع عن فعله . فالقبول هو ، اذ ذاك ، عملية نوعية لها قواعدها واصطلاحاتها المعرفة ويعني ان شخصا ينقل حقه الى آخر . وهذا ما يمكن ان نسميه التحليل المعياري للقبول . والقبول ، في التفسير الثاني ، مجرد ابلاغ نية مع نتيجة هي ان من نبلغهم يستطيعون الاعتماد على كوننا لن نتدخل في مجرى العمل الذي يقترحونه . وتريد الاخلاق ان لا تحبط الثقة التي اولانا اياها الآخرون . ويمكن وصف هذه المقاربة بانها تحليل طبيعي للقبول . ان لكل من هذين التفسيرين ما يدعمه . ويبدو التحليل المعياري اقدر على ان يأخذ في الحسبان كون الهدف الاصلي للقبول هو السماح للآخرين بفعل شيء مـا وليس

حملهم على الاكتفاء باننا لن نتدخل فيما يفعلونه . وبالمقابل ، يبـدو التحليـل الطبيعي اقـدر على تفسير كيف يمكن لشخص يلعب دورا في تنظيم ما أن يكون قـد قبل بشيء معـين يحدث حتى ولو لم يكن قـد استطاع قبوله .

ويجب ، في التفسيرين ، ان يبدى القبول بصورة صريحة مـن اجل ان تكون له نتائج اخلاقيـة . الا انه لا يطلب ، في السياسـة الحديثة ، من المواطنين ابداء قبولهم الا نادرا . ويتم اللجوء الى فكرة القبول الضمني . والاقتراع ، في انتخابات حرة وعادلة ، هو ، نوعا ما ، علامة قبول ضمني للنتيجة .

قـرن الأنـوار

« الانوار » تعبير ثقافي انتشر في البلدان الاوروبية (وفي الولايات المتحدة) في القرن الثامن عشر . وقد رمت هذه الحركة ، بشكل اساسي ، الى تحرير العقل الانساني من الخرافة واستعمال العقل من اجل الاصلاح الاجتماعي والسياسـي . يشترك كل مفكري « الانـوار » في ايمانهم بالتقدم ، ولكن تصوراتهم السياسية ، على المستويات الاخرى ، تتباين تباينا عظيما : ففي احد الطرفين الاقصيين ، يدافع بعضهم عن المستبد المتنور ، وفي الطرف الآخر ، يرى مؤلفون ، مثل غودوين ، أن العقـل المتحرر لن يحتاج الى سلطة سياسية .

القـرون الوسـطى

((الفكر السياسي للقرون الوسطى))

الفكر السياسي القروسطي وجه اساسي من وجوه التاريخ الثقافي الاوروبي . وهو يتطور من سقوط الامبرطوريـة الرومانية في القـرن الخامس حتى الاصلاح والنهضة في القرن السادس عشر . وهو تاريخ

المحاولات التي قام بها مجتمع متنافر ، بعد نهاية روما ، للتوفيق بين وجهات النظر ، المتنازعة غالبا ، لكل من الفلسفة الوثنية القديمة والعقيدة المسيحية .

فجر القرون الوسطى :

حاول الفكر السياسي ، بين عامي ٥٠٠ و ١٠٠٠ المحافظة على الوجوه الفلسفية والمؤسسية للعصور القديمة قبل المسيحية ، ولا سيما الحقوق الرومانية ، والتركيب بينها وبين الكتابات اللاهوتية لآباء الكنيسة ، مثل القديس اوغسطين والقديس جيروم ، مع تكييف هذا التقليد مع الاعراف ـ الشفهية في الاغلب ـ والممارسات لدى مختلف الشعوب البربرية . ان القانون الروماني المصنوع للتطبيق على امبرطورية سيء التكيف مع حاجات مجتمع ريفي زراعي هدفه المركزي البقاء على قيد الحياة . فالقوانين تتعلق ، في الادارة الرومانية ، بسلطة مركزية ، في حين ان السلطة قداصبحت ، في الاقتصاد الزراعي الجديد ، غير مركزية وتمارس من جانب ملوك محليين يجب ان يتحاربوا للدفاع عن ممتلكاتهم . ولم تزل الامية والحقوق العرفية تأثير الحقوق الرومانية كليا . فقد حافظت بيزنطة ، في الشرق البعيد ، على تقليد الامبراطورية وممارساتها . الا ان التنظيم الوحيد شبه العمومي ، في أوروبا الغربية، كان الكنيسة . وقد نمت الكنيسة ، عبر أوروبا ، تنظيما رعويا قائما على الابرشية الرومانية ، ونوعا من السلطة التي تلجأ الى وحدة البشر الروحية أكثر منها الى الالتزام السياسي وحده .

ويضم الفكر السياسي لفجر القرون الوسطى ثلاثة وجوه هامة للمجتمع والحياة السياسية لذلك العصر : الكنيسة المؤسسية والتسلسلية مع رئيسها ، اسقف روما ، البابا ، أولا ، ثم مؤسسات الامبرطورية الرومانية وحقوقها حتى ولو كانت فقدت قسما كبيرا من نفوذها ، والبرابرة الجرمانيون مع تصورهم النوعي للقائد العسكري والصلات الشخصية والولاء للاشخاص وليس للمؤسسات أخيرا . وكانت

روما تمثل الولاء والالتزام للفكرة ، في حين كانت أوروبا البربرية تمثل الولاء والالتزام للاب والملك . وكانت البابوية التي دافع عنها لاهوتيون مثل القديس اوغسطين تمثل الولاء والالتزام الاقصى بالله وليس بالرجال ، وبمؤسسات دنيوية . والقديس اوغسطين الذي كتب عندما اصبحت الامبرطورية الرومانية ، بالضبط ، مسيحية رسميا ينتقد المدلول الوثني التقليدي للجمهورية الشيشرونية ويحل محللها فكرة شراكة عدالة حقيقية تدين بالطاعة لله . وقد جرى الاستناد (خطأ) الى فكرة القديس أوغسطين هذه لتبرير توزيع التشريعات والسلطة التسلسلية بين مؤسستين ، الكنيسة والدولة ، بتوحيد المسيحية ، بموجب دوائر نفوذ متناغمة في الوجوه الروحية والزمنية لحياة المسيحيين .

وقد كتب البابا جيلازيوس ، في القرن الخامس ، الى الامبرطور البيزنطي يقول ان هناك سلطتين تديران العالم ــ سلطة الكهنوت المقدسة والسلطة الملكية . ومسؤولية الكهنوت اثقل لانه سيكون مسؤولا عن الملوك في يوم الحكم الاخير . ويدعي جيلازيوس ان الوظيفة الامبرطورية ممنوحة من الله . ويطيع الكهنة القوانين الامبرطورية التي تتصل بالنظام العام ، ولكن الاباطرة يجب ان يطيعوا الكهنوت الذي كلف بادارة الاسرار المقدسة . ونظرية جيلازيوس هذه التي نوقشت كثيرا والتي تقول ان هناك سيفين يحكمان العالم وتؤكد ان السلطة الروحية أعلى من السلطة الزمنية تفتتح النزاع الطويل بين الكهنوت والسيادة الملكية ، بين الكنيسة والدولة .

وتقابل هذا التصور الفكرة الجرمانية عن الملكية . وقد اعيد تفسير هذه الفكرة من جانب الكنيسة ، في القرنين السابع والثامن ، بواسطة طقوس التكريس التي يشرف عليها الكهنوت . لقد صبغت السلطة الملكية بالصبغة المسيحية . ونظر الى الملك ، اذ ذاك ، كملك من التوراة . وفي عام ٨٠٠ ، توج شارلمان ، ملك الفرنجة ، من جانب

البابا في روما ، وبعث مدلول الامبراطورية ، ونظر الى شارلمان كامبراطور للغرب بقدر ما نظر اليه كملك للفرنجة . ودافعت الكنيسة عن الفكرة القائلة ان لقب الامبرطور لا يمكن ان يعطي الا من جانبها .

وقد اسهمت « النهضة الكارولنجية » لبلاط شارلمان في ايكس لاشابيل الذي استخدم مركزا اداريا لاوروبا في التحقيق الفعلي لامبرطورية مسيحية ذات نظام تربوي وحقوقي وطقسي موحد . الا ان هذه المرحلة كانت قصيرة على نحو خاص . فقد تحطمت وحدة المجتمع الهشة بتقسيم امبراطورية شالمان بين ابنائه وبموجات الغزو الجديدة (الفايكنغ والمجر) في القرنين التاسع والعاشر . وبعد هذه الفترة من ضروب القطيعة ، عادت الى الانبثاق فكرة سيادة الامبراطور على الوجوه الروحية كما على الوجوه الزمنية للمجتمع (في عهد اوتون الثالث في القرن العاشر). وقامت الكنيسة بهجوم معاكس بصياغتها وثائق مزورة بما فيها هبة قسطنطين المزعومة .

وفرضت الاقطاعية نفسها على اوروبا في القرنين العاشر والحادي عشر . ووجد الملوك انفسهم على قمة هرم تسلسلي من الولاءات الشخصية . وكانت للسادة المحليين السلطة الفعلية على الاشخاص والممتلكات . وكانوا يقيمون العدل ويفرضون الضرائب . وقد اعتبر هؤلاء السادة الكنائس والاديرة في اقليمهم جزءا من ممتلكاتهم واختاروا الرؤساء والكهنة من بين رجال يدينون لهم بالولاء ولا يتفوقون ، بالضرورة ، بصفاتهم الروحية . ولكن اصلاحا لشؤون الاديرة جرى في كلوني ، عام ٩١٠ ، أعاد تعريف العلاقات بين الاديرة والسادة المحليين . وتؤكد قاعدة كلوني ان الرهبان يجب ان ينتخبوا رؤساءهم وانه يجب عليهم عدم الاعتراف بسلطة اخرى خلاف سلطة البابا . وقد تبع هذه الحركة تجديد في البابوية يرمي الى تطهير المؤسسات والتحرر من النفوذ الاقطاعي .

القرنان الحادي عشر والثاني عشر :

تأثر الفكر السياسي ، منذ القرن الحادي عشر ، بالاصلاحات المتعاقبة التي حاولت تحقيق مثل الكنيسة والدولة العليا . وقد حفزت « مشادة التنصيب » على ازدهار كراسات سياسية تعطي صعودا جديدا للفكر السياسي . وكان الايمان بالاصل الروحي للسلطة الملكية على درجة من الانتشار تكفي من اجل ان تؤدي الى الهزيمة النهائية للمواقف المتطرفة التي تقول بسلطة سياسية للبابا . ونجم عن ذلك تعريف واضح لمجالي السلطة الروحية والسلطة الزمنية . واعطى الاصلاح الغريغوري ، في القرن الحادي عشر ، دفعا لمركزة الحقوق الكنيسة (نصوص المجامع ، مراسيم البابوات ...) من اجل دعم سلطة البابا الادارية على الكنيسة. وفي حوالي العصر نفسه ، شجع الاباطرة الجرمانيون ـ وخاصة فريدريك بربروس ـ بعث الحقوق الامبرطورية الرومانية القائمة على التعليقات حول مدونة جوستينيان ، في حين أعيد اكتشاف ارسطو في القرن الثالث عشر . وسوف تسهم هذه العناصر اسهاما واسعا في تطور التصورات السياسية . والحقوق الرومانية والحقوق الكنسية تسمح ببناء نظريات متنوعة حول طبيعة الحكومات حل ، فيها ، محل تصور الانسان لدى القديس اوغسطين ، المطبوع بالخطيئة واللاعقلاني ، تصور لانسان طبيعي وعقلاني لم تمس عقله الخطيئة الاصلية .

وتطور النظام الاقطاعي ، في نهاية القرن الحادي عشر ، مع العمران ونمو التجارة والصناعة . وفي الوقت نفسه ، دونت الممارسات العرفية ووحدت ، في حين ظهرت رؤية حرفية للمجتمع قائمة على نمو جماعات مستقلة وروابط حرفيين . وقد بررت وجودها ، على الصعيد النظري، بالحقوق الرومانية التي تعترف بتشكيل جماعات بشرية مستقلة . ولم تكن الجامعة التي تعود اصولها الى المدارس الدينية تهيىء للوظائف الكنسية فقط ، بل كانت تهيىء ، ايضا ، للوظائف الادارية ولمهن متنوعة. وكان للكهنوت الزمني ، في الجامعات المنظمة في نقابات معلمين بتلقى كل عضو ، فيها، اجازة من الكنيسة كي يعلم، كجامعتي باريس واوكسفورد،

أحتكار التعليم والتدريب الى أن التحقت بها الرهبانيات المتسولة ، كالفرنسيسكان والدومينيكان .

وقد شغل عدد من الكهنة مكانة اساسية في الادارة الصاعدة للحكومة الملكية . وكتب بعضهم ، مثل جان دوسالسبوري ، « مرايا للامراء » من اجل تعليم الملوك . واستندوا في تعليمهم الى الحقوق الرومانية واعادة قراءة شيشرون . وهذا العصر هو الذي ولدت ، فيه ، مدلولات ستنمو في القرن الثاني عشر ، كالحق الطبيعي والعقل السليم والانصاف .

وشوهد نمو حجج مبنية لصالح الفكرة القائلة ان سلطة الملك او الامبراطور معطاة ، من جانب الشعب (راجع جان دوسالسبوري) . ونشأ نوع من التسوية بين الحق الاقطاعي والنظرية الرومانية . فالحقوق الكنسية استندت ، بصورة ما ، الى مفاهيم الحقوق المدنية وافترضت، كالحقوق الرومانية ، تساوي جميع البشر . وعدت بعض المؤسسات ، كالرق والملكية ، نتيجة للخطيئة الاصلية . وسلطة السيادة التي فوض بها ، امير ، وجرى التخلي عنها لصالحه ، يجب ان تفرض نفسها على الكنيسة بقدر ماتفرض نفسها على الدولة ـ على اعتبار انها ناجمة عن كون الانسان خاطئا . ويتطور تصور الحق اذ يجري تصوره تدريجيا ، بوصفه يجب ان يسمح بجعل ما هو فاضل ، بالطبيعة ، لدى الانسان شيئا مألوفا . ويرى المعلقون على الحقوق الكنسية ان البابا يملك سلطة ربط البشر وحلهم ، وهي سلطة كانت قد اعطيت ، اوليا ، للكنيسة في شخص القديس بطرس . والسؤال المطروح هو معرفة مايغطيه مصطلح الكنيسة : هل تتألف من البابا والاساقفة أم من مجموع المؤمنين ؟ ان هذه المناقشات توضح الفرق بين تصور النظام الاقطاعي التسلسلي في فجر القرون الوسطى والتجدد الحديث لنظرية « الشخص المعنوي » الرومانية المطبقة على الكنيسة التي يجري تصورها ككيان صوفي . وكما يتساءل بعض كتاب القرن الثاني عشر عن حدود السلطة الملكية ، يجري التساؤل حول حدود سلطة البابا : هل هي قاصرة على الكتابات ؟ هل

هي مجدودة بالمجامع الكنسية وكتابات آباء الكنيسة ؟ هل يمكن اسقاط بابا هرطقي ؟ ان معظم المعلقين يرون ان المجتمع اعلى من البابا فيما يتعلق بتعريف مواد العقيدة لان المجمع يجسد موافقة مجموع الكنيسة ، في حين ليس البابا سوى رأس « الشخص المعنوي » الذي هو الكنيسة .

وبصورة موازية لذلك ، دعم الملوك سلطتهم وزادوا مركزية الادارة . وادت الحاجة الى طرح ضرائب جديدة الى ظهور مؤسسات تمثيلية في بعض الحالات . وضمت هذه البرلمانات ، أولياء الملك ومستشاريه ثم ، تدريجيا ، ممثلين اغنياء واقوياء للمناطق الواقعة تحت السيطرة الملكية . وكانت وظيفتهم الاعلام بالقرارات التي اتخذها الملك في المجلس لدى عودتهم الى ولاياتهم . ونلاحظ في عدد من الحالات ، لاسيما في نهاية القرن الثاني عشر ، ان القرارات غالبا ماكانت تتخذ بالتنسيق بين الملك واغنى رعاياه الذين كانت موافقتهم ضرورية للتنفيذ الفعلي للسياسات المتبناة نبلاء كانوا أم غير نبلاء . وهذا الامر واضح وضوحا خاصا في انكلترا في القرن الرابع عشر الذي تنامى ، فيه ، دور الطبقة الثالثة في البرلمان . وهذه الممارسات القروسطية للتمثيل والشخصية المعنوية ادت بمؤرخين الى التساؤل عما اذا لم يكن ايجاد بعض اصول الديمقراطية الحديثة في القرون الوسطى .

في القرن الثالث عشر :

خلال القرن الثالث عشر ، اصطدم ملوك اقوياء ارادوا توحيد اقاليم واسعة بباباوات اقوياء ايضا ، مثل اينوسانتوس الثالث وغريغوريوس التاسع واينوسانتوس الرابع . فقد ادعى اينوسانتوس الثالث ، في مرسوم له صدر عام ١٢٠٢ ، ان للبابوية الحق في تثبيت انتخاب الامبراطور بقدر ما نقلت البابوية منصب الامبراطورية من الروم البيزنطيين الى الجرمانيين بتكريس شارلمان . وفيما بعد ، وفي المرسوم « نوفيت » يقول البابا عن نفسه انه الحكم بين الملوك الذين يتحاربون لان للكنيسة السلطة في الحالات التي تقترف ، فيها ، خطايا . وكان من شأن هذه

المقاربة ان تؤدي الى تدخل البابا في كل الشؤون الزمنية . وقد رأى بعض المنظرين المؤيدين لبابوية قوية ان البابا يتمتع بسلطة شرعية ، في حين ان السلطة الزمنية مكلفة ، واقعا ، بالعمل القسري في المجتمع البشري بناء على طلب الكنيسة . ونتيجة لذلك ، تعرّف الهرطقة من جانب الكنيسة ، ولكنها تعاقب من جانب الذراع الزمنية بوصفها جريمة مدنية. وقد فسر « مفتاحا الكنيسة » على انهما يعنيان انه يمكن اللجوء الى حكم البابا على اعتبار انه ليس للامبراطور والملوك رئيس زمني . والحالات التي كانت ، فيها ، ملكيات قوية ، كملكيات فرنسا في عهد أسرة كابيت وانكلترا الانجفية ، هي ، وحدها ، التي استطاع ، فيها ، الملوك تنمية مجموعة قوانين وتشريع ملكي موحدين وانكار مطالب البابا . وبالمقابل ، فان الامبراطورية الجرمانية المقدسة وايطاليا المنقسمتين والمجزأتين معنيتان ، بصورة اكثر مباشرة ، بهذا التأكيد لسلطة الكنيسة الروحية والزمنية .

وقد ولدت ، في القرن الثالث عشر ، نظريتان متناقضتان حول اصل الدولة والسيادة وتدعم الاولى استقلال الملكية التي تمثل ارادة الله للمجتمع البشري . فالملك يتحدث باسم الله . اما النظرية الثانية ، فهي تلح ، على العكس من ذلك ، على السيادة الشعبية ، على الكومونة والروابط الحرفية التي تدير ذاتها او تحول سلطة الجماعة الى نائب ينفذ ماتقرره الاغلبية . ويعتقد ان هذه النظرية الثانية ناجمة عن التقليد الجرماني الذي كان يبيح للجماعات مقاومة امير يحكم بصورة سيئة من جهة ، وعن مبادىء الحقوق الرومانية من جهة اخرى ، وهي ناجمة ، ايضا ، عن الممارسات التي كانت تتوسع في بعض المناطق العامرة في فرنسا وشمال ايطاليا حيث اقامت البورجوازية بنى جمعية مستقلة لحكم كوموناتها . وبصورة موازية لذلك ، اتخذت مجالس الكهنة والاديرة والرهبانيات المتسولة عادة انتخاب رؤسائها والاساقفة او ممثلي جماعتهم . ويقال ان ملكية الكنيسة جماعية : فالاسقف والبابا هما مديرا الممتلكات الجماعية وقد وجد مدلول « الخير المشترك » اساسا نظريا متينا بعد اعادة اكتشاف مؤلفات ارسطو حول السياسة والاخلاق.

واسهمت هذه العناصر المختلفة في تنشيط مبدأ الحق العام الروماني الذي يقول ان الامير شخص عام يحكم لصالح الجماعة . وللسلطة العامة التي يجسدها الملك الحق في طلب اسهامات في الصالح المشترك من اجل الدفاع عن المملكة في حالة الطوارىء . ولم تظهر كلمة « كيان » التي يقترب معناها من المدلول الحديث للدولة للاشارة الى صالح جماعة موحدة بالقوانين والاعراف المشتركة واطار جغرافي معين بحدود وتملك تشريعا يستطيع كل فرد ان يلجأ اليه مهما كانت مرتبته في المجتمع ، هذه الكلمة لم تظهر الا في القرن الثالث عشر . وفرض الملوك انفسهم ، شيئا فشيئا ، بوصفهم السلطة التشريعية العليا للجماعة . ويرى بعضهم ان ارادة الملك هي القانون . ويجب على الملك ، بدافع من ضميره اكثر منه بدافع الخضوع للقانون ، ان يحترم صالح الجماعة وصنع قوانين جديدة آخذا رأي مستشاريه . ويرى آخرون ان القانون من صنع الجماعة وان الملك يفرضه باسمها . ان للملك وظيفة ، ولكن عليه واجبات ايضا .

وقد ادت الحاجات المتزايدة لتمويل النفقات الملكية الى اللجوء ، بصورة اكبر من ذي قبل ، الى اقتطاعات من رعايا المملكة غير النبلاء . وتوصل هؤلاء ، في نهاية القرن الثالث عشر ، تدريجيا ، الى لعب دور في البرلمانات .

ونمت البابوية ، ايضا ، بنى تمثيلية في سلم الكنيسة التسلسلي . ولكن الملك او البابا هو الذي يحتفظ ، معظم الوقت ، بالكلمة الاخيرة على الرغم من هذا الصعود لصور التمثيل . وجرى الابتعاد ، دون رجعة، عن الاقطاعية للمضي نحو مدلولات السيادة الشرعية والالتزام والاتحاد ، بالاستناد الى نظرية ارسطو التي تقول ان الانسان حيوان سياسي يعيش ، بطبيعته ، جماعة ضمن تنظيم سياسي تكون اسسه عقلانية .

ولا شك في ان توما الاكويني قد اعطى افضل تمثيل نظري لتصورات الحكومة الجيدة والملكية في ذلك العصر . ولا يمكن للمرء الا ان يعجب

لكون هذه النظرية السياسية وقد كتبت من جانب لاهوتيين سكولاستيكيين يبحثون عن نظرية سياسية منهجية يمكن ان تعبر عن نفسها في مؤلف واحد يقدم ، على هذا النحو ، المجموع الكلي للمعارف الانسانية والحقيقة الالهية ، وذلك ليس على الصعيد السياسي فقط ، بل في كل ما يتعلق بخلاص الروح . وللمرة الاولى نشهد ظهور نظرية للمملكة السياسية تشبه نظرية الدولة العلمانية الحديثة . فالملكية تملك حق الوجود . انها ظاهرة طبيعية يقرها الله ، ضرورية لرخاء الافراد وتوجد لصالح الجميع، والولاء يعرف بهدفه : الصالح المشترك الذي تختلف طبيعته عن مجموع المصالح الفردية .

وانطلاقا من القرن الثالث عشر ، اعتبرت الملكية كيانا مستقلا مكتفيا بذاته مبررا لذاته ، وهي التي تعد مظهرا من مظاهر الجماعة المسيحية .

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر :

استمرت البابوية في المطالبة بالسلطة الكاملة على الشؤون الروحية والزمنية . والبابا موصوف ، في تلك الفترة ، على انه ممثل المسيح على الارض كما جرى التركيز على ملكية المسيح . وهذا التأكيد للنظرية البابوية معروض من جانب المشرع الكنسي جيل دوروم (حول السلطة الكنسية) ومن جانب البابا بونيفاسوس الثامن في القرار البابوي الصادر عام ١٣٠ . وقد تصدت لمحاولة لاحياء تقليد القديس اوغسطين حول الحكومة الشرعية كتابات راديكالية لجان دوباري الذي ركز على اسبقية حق الملكية الخاصة لكل صورة من صور الحكم او التنظيم الكنسي .

وبلغت هذه المسيرة ذروتها مع مارسيل دوبادو الذي عين للدولة وظيفتين هما : ضمان السلام والمعيشة المادية لرعاياها . وقاعدة الحق التي يقررها الشعب السيد فوق القاعدة التي يحددها شخص واحد ، فحكمة الشعب وخبرته هما مصدر السيادة . وليس الامير سوى منفذ الارادة الشعبية ، الارادة التي يحق لها ، عندما تعبر عن نفسها ، الاستناد

الى القوة العامة . وتخويل سلطة الشعب الى الامير ليس نهائيا وغير قابل للرجوع عنه . وفضلا عن ذلك ، فان السياسة ميدان مستقل ، مفصول عن كل توجيه ديني .

والانتقال من فكرة « الملك » الى فكرة الدولة المستقلة غير ناجم عن تأثير ارسطو والحقوق الرومانية فقط ، بل هو ناجم ، ايضا ، عن الصعود التدريجي ، عبر اوروبا ، لبورجوازية غنية ومتعلمة وذات كفاءة في موضوع الادارة . وبدأ احتكار الكنيسة للتربية والادارة بالزوال في نهاية القرن الرابع عشر . وفهمت الدولة ، من حيث هي كيان جماعي ، على ان لها حياة خاصة ، وعلى الامير الحاكم ان يكون قادرا على اتخاذ تدابير استثنائية ، خارج القواعد المألوفة ، ليؤمن الصالح المشترك ، وذلك قبل ان ينمي ماكيافيلي ، في القرن السادس عشر ، نظرية « مصلحة الدولة » بزمن طويل . وجرى تصور الدولة على انها تجريد فوق الذين يحكمون ، كما هو فوق المحكومين . وللدولة غاية فوق غايات الافراد الذين يعيشون على ارضها . وقد ظهرت وجهة النظر هذه في ذلك العصر ، لاسيما في كتابات المشرعين الايطاليين من امثال بارتولوس . الا ان هناك نقطة بقيت غامضة : هل يوجد هذا الكيان المجرد دون الوجود الجسدي لممثليه ؟

ان الفكرة القائلة ان الحق العام فوق الحق الخاص وان الملك عميل الدولة قد انتشرت مع افول السلطات المحلية وصعود سلطة الدولة المركزية . والتحويل الزمني للمجتمع (وهو مالايعني ان الشعب ليس مؤمنا) وفصل الاخلاق عن السيادة او فكرة الدستور نظريات نمت خلال محاولات التيار التوفيقي لايجاد حل للانشقاق الكبير في الكنيسة في نهاية القرن الرابع عشر .

وقد بدات تطفو ، في القرن الرابع عشر ، السمات الاساسيةلنظرية تقول ان للجماعة الحق في تكوين حكومة مستقلة عن الكنيسة وفي تغيير أشكال هذه الحكومة دون أن تنحل الجماعة (راجع جان دوز باري) .

ولم يكن مفكرو الاصلاح ومنظرو الدولة في القرن الثامن عشر يجهلون المساجلات التي دارت ، انطلاقا من القرن الثاني عشر ، حول مصادر الشرعية والسيادة وطبيعة الالتزامات وحق المقاومة ومجال السلطة .

القوميــة

القومية ايديولوجية ـ بقدر ما تعرف الايديولوجية بأنها نموذج من الفكر حول العالم له متضمناته في السياسة . وهي تركز على اهمية الامم في تطور التاريخ والحياة السياسية بمناداتها بأن الطابع القومي عامـل اساسي في التفريق بين الكائنات البشرية . والقومية ، مدفوعة الى الحد الاقصى ، تتضمن ان الافراد يحسون بأنفسهم اعضاء امة واحدة قبل ان يكونوا اعضاء اية مجموعة اضيق وبأنهم مستعدون لبـذل التضحيات اللازمة للدفاع عن مصالح امتهم .

وتؤدي القومية الى كون كل امة تطلب ان تنظم في دولة ذات سيادة . وقد ماثلها معظم الباحثين بهذا المقتضى . فقد كتب جلنـر يقـول : « القومية هي ، قبل كل شيء ، مبدأ سياسي يجب ، بموجبه ، ان تلتقي الوحدة السياسية والوحدة القومية ... والشعور القومي هو الشعور بالغضب الذي يستثيره انتهاك هذا المبدأ أو الشعور بالرضى الناجم عن تحقيقه . والحركة القومية محركة بشعور من هذا النوع » . ويستلزم ذلك (وهو مايعترف به جلنر) انه يجب على الحركة القومية ان تكون حركة انفصالية اذا كانت قوميتها محتواة ، كليا ، ضمن حدود دولة اخرى ، وانه يجب ان تكرس نفسها لاعادة تعريف اعقد للدولة اذا كان اعضاء القومية يشغلون منطقة متصلة بأكثر من دولة .

وعلى الرغم مما يعتقده بعض الجامعيين ، فان القول بأن خاصة حركة قومية ماتقوم على طلب الاستقلال هو من قبيل اعتبار النتيجـة سببا . فالحركة القومية تؤكد ، بصورة اساسية ، انها تمثل اعضاء القومية بموجب المصالح المادية والثقافية التي يشتركون فيها . وهي

تطلب من انصارها اخضاع مصالحهم المشتركة (التي تقوم على طبقة أو دين أو حزب مثلا) التي يشتركون ، فيها ، مع مواطنيهم لتلك التي يشتركون ، فيها ، مع أعضاء المجموعة القومية الآخرين . وهكذا ، وضع القوميون الايرلنديون الانقسام بين الليبراليين والمحافظين في باقي المملكة المتحدة جانبا من اجل سعي افضل وراء المصالح الايرلندية النوعية . ومنذ عام ١٩٤٣ ، طلبت الاحزاب القومية في كيبيك والفلاندر واسكتلندا وبلاد الغال ، ايضا ، من اعضاء المجموعة القومية ترك احزاب البلد للالتحاق بحزب يجمع بين اصدقاء من قوميتهم من اجل التقدم بالمصالح التي يشتركون ، فيها ، بموجب القومية المشتركة .

ومعظم الحركات القومية تطالب بالاستقلال القومي في برنامجها ، ولكن من الصنعي انكار النية الحسنة على الحركات التي لاتفعل ذلك . وليس من السهل ، فضلا عن ذلك ، ان نتبين الى اي حد تسمح المطالبة بالاستقلال بالحصول على تنازلات أخرى ، كالحكم القومي الذاتي في حال تعذر الاستقلال . وبالمقابل ، لاتشمل المطالب الرسمية لحركة قومية ، دائما ، الاستقلال لان قادتها يعتقدون ان افضل طريقة لبلوغ هذا الهدف الاسمى هو استهداف حد متوسط سيزيد من الاستقلال السياسي .

واذا وضعنا فكرة الاهمية الاساسية للجنسية في مركز تحليلنا للقومية ، فانه يمكن ان نرى ان مطالب الحكم السياسي الذاتي والاستقلال هي وسائل للسعي وراء الهدف القومي الذي يقوم على دعم المصالح الجماعية الثقافية والمادية للذين توحد بينهم جنسية مشتركة . ويجري تصور الدولة المستقلة ، بصورة طبيعية ، كوسيلة لانها ترفع قوة ممثلي الامة الى الحد الاعلى ، الا انه قد تكون للاستقلال تكاليف اقتصادية تشكل وزنا مقابلا . والحركة القومية التي تطالب بدرجة عالية من الحكم الذاتي السياسي (بما فيه الاشراف على النظام التربوي والجهاز الثقافي) متراكبة مع تنازلات اقتصادية من جانب بقية البلاد لصالح المنطقة تبقى ، مع ذلك ، حركة قومية .

وقد جرى الالحاح كثيرا على الفكرة القائلة ان على الحركة القومية ان تسعى الى الاستقلال بالاستناد الى تأكيد بعض الجامعيين الذي يقول ان الضمان الوحيد للبقاء السياسي في شروط العالم الحديث يقوم على حماية الذات من تدخلات الدخلاء المعادين بتنظيم سياسي منفصل أو بدولة (سميث) . وهذا التأكيد يستند الى تقدير بالغ المحدودية لقدرة الدول على تكييف اشكالها لتضم مطامح قومية . ونجد مثالا ، هو اكثر الامثلة دراماتيكية ، في تحول بلجيكا خلال الربع الاخير من القرن . فقد انتقلت من دولة مركزية من النموذج الفرنسي الى نوع من صيغة ذات دولتين قوميتين فرعيتين . وتخفيف الشعور الانفصالي الكيبيكي ،خلال هذه الفترة ، اقل استرعاء للانتباه لان كندا كانت ، منذ الاصل ، دولة اتحادية . والقومية ، كمذهب ذي تطبيق عالمي ، تريد ان يظهر كل الناس ولاءهم لأمتهم . فالانتماء الى أمة هو ملكية أساسية لكل كائن بشري . ويمكن للقومية ، ايضا ، ان تتخذ صورة الخصوصية . ويقوم الشعور القومي ، اذ ذاك ، على السعي وراء المصلحة القومية على حساب مصالح البلدان الاخرى ودون حسبان حساب لقيم اخرى ــ كهدف تجنب اراقة دماء والمحافظة على التعاون الدولي بمعاهدات ثنائية او متعددة الاطراف. ولهذه القومية الخصوصية بالقومية العمومية العلاقة نفسها القائمة بين الانانية والفردية . فالانانية تقوم على متابعة المرء لمصالحه الخاصة دون مبالاة بمصالح الاخرين ، في حين ان الفردية مذهب يعطي الشرعية لسعي الجميع ، بصورة متساوية ، وراء مصالحهم . والامبريالية متفرعة عن القومية بمنحها الشرعية لغزو بلدان اخرى واستعمارها .

ان القومية ، كايديولوجية ، تعطي اجابة خاصة عن السؤال المتعلق باسس الترابط البشري . وهناك مثال جلي تقدمه الماركسية الكلاسيكية التي ترى انه « ليس للعمال وطن » (تدين نظرية ماركس في التاريخ ، دون شك، ثقافيا ، للقومية بقدر ما تستعيد الفكرة الهيغلية القائلة ان فاعلين جماعيين هم قوى تتقدم بالتاريخ ، ولكنها تفعل ذلك بتغبيرها هوية الجماعة التي لاتعود امما بل طبقات) . وتتنازع القومية مع ما يمكن ان

نسميه « الشخصانية » ، وهي موقف ملخص في تأكيد أ.م. فوستر الذي يقول انه لو كان عليه الاختيار بين خيانة بلده وخيانة اصدقائه ، فانه يأمل ان تكون لديه الشجاعة لخيانة بلده . وهذا الموقف — الاولوية الاخلاقية للعلاقات الشخصية — اقترح مؤخرا من جانب مؤلفين من انصار الحركة النسائية الامريكية . وتعارض الكوزموبوليتيةالشخصانية المطبوعة بأهمية العلاقات الشخصية ورفض الالتزامات العامة . فالكوزموبوليتيون يرون ان لمصالح كل الكائنات البشرية ، مبدئيا ، اهمية متساوية بالنسبة لكل فرد . ومن الواضح أن الكوزموبوليتية تعارض القومية بقدر ما تعارضها الشخصانية .

وفي الوقت نفسه ، يمكن ان تتراكب ، عمليا ، مع الايديولوجيات الليبرالية او الاجتماعية او الشيوعية على الرغم من ان لهذه الايديولوجيات ، في المجرد ، متضمنات كوزموبوليتية . فالقومية هي ، بالفعل ، اكثر الايديولوجيات انتشارا في العالم بأسره ، والايديولوجيات الاخرى لاتشغل سوى مكانة تابعة تحدد ، جزئيا ، محتوى المثل القومي الاعلى .

ومعظم ادبيات القومية مؤلفة من محاولات لتصنيف الاسس التي اعطيت ، على اساسها ، الهوية القومية لمجموعات ، خلال التاريخ ، الى فئات . والتقسيم الرئيسي يقع بين المقاربات الموضوعية للقومية التي ترى انها واقعة طبيعية مكونة من اللغة الام والسلالة العرقية الخ ..و « الرؤية الذاتية » التي ترى ان القومية ظاهرة سيكولوجية . والقومية ، بموجب هذا التصور الاخير ، تتميز بشعور انتماء الى جماعة اكثر مما تتميز بسمات متميزة كتلك التي يتصورها العريف الضيق .

وتستند الصور المتنوعة للتصور الاول الى الاسطورة التاريخية والبيولوجيا الزائفة (راجع العنصرية) . والتصور الثاني اقدر على بيان قدرات التكيف والتحول في الهوية القومية .

القوميــة الاشتراكيــة

ايديولوجية الحزب القومي الاشتراكي للعمال الالمان ، وبعبارة اخرى للحزب النازي . وهذا الحزب الذي تأسس عام ١٩١٩ حكم المانيا بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٤٥ ، منذ وصول هتلر الى الحكم وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية . والقومية الاشتراكية تمزج بين مذهبين . فهي ، من جهة اولى ، تستعيد الفكرة الفاشية القائلة ان الوحدة القومية تضمن ، بصورة افضل ، بدولة شمولية يقودها حزب يجسد زعيمه الارادة القومية . وهي تتكيف ، من جهة اخرى ، مع الايمان العنصري بتفوق العرق الاري على العروق الاخرى التي يجب ان تخضع او تحذف . ولنلاحظ ، على كل حال ، ان النازية ادنى انضاجا من الفاشية الايطالية والفرنسية .

ان نجاحها السياسي مرتبط بقدرتها على التركيب بين عناصر غالبا ماتكون متناقضة في مذهب يجتذب العمال بصفة « الاشتراكية » ولكن معاداته للبولشفية تناسب ارباب العمل وقوميته ترضي المحافظين التقليديين ، في حين يتوجه عداؤه للسامية الى الذين يبحثون عن كبش فداء لمسائل المانيا .

وكانت للنازية بعض الادعاءات الثقافية ، ولكنها اقتصرت على الاعجاب بالقوة الفظة وعبادة الزعيم . وقد اتهم ليبراليون هيغل بانه ارسى اسس النازية . اما النازيون ، انفسهم ، فكثيرا ما انتسبوا الى نيتشه . والواقع هو ان نزعة هيغل المحافظة الليبرالية كانت ، في اسوأ الفروض ، تسلطية في مواضع متقطعة ، وان الحاجة على قاعدة الحق والضمانات الدستورية للحقوق الخاصة معارض معارضة مطلقة للنازية ، في حين ان ازدراء نيتشه لادعاءات الامبراطورية الالمانية يبين الى اي حد كانت مثله العليا بعيدة عن مثل القومية الاشتراكية . ويمكن للفاشية الايطالية ان تتباهى بجنتيله ، وكان للفاشية الفرنسية باريس وموراس ، في حين لم يكن للنازية مثقفون . والفريد روزنبرغ (المولود عام ١٨٩٣

والذي شنق ، في تشرين الاول عام ١٩٤٦ ، كمجرم حرب) كان فيلسوفها الوحيد . واشهر مؤلفاته ، « اسطورة القرن العشرين » (١٩٣٠) ، هو ركام من الافكار العنصرية ، و « روح الشعب » يتصل ، بصورة مبهمة، بتاريخ الحضارة الاوروبية ويحاول بشكل غريب ، اثبات ان كل ما له قيمة في التاريخ الاوروبي هو من اصل شمالي .

والقومية الاشتراكية اهمية سوسيولوجية اكثر منها سياسية . وقد فسرها بعض المؤلفين كباتولوجيا ثقافيــة بوصفها حلقة من تاريخ المجتمع الجماهيري (آرنــدت) او اجابــة عــن الرغبــة في التسامي . واشتراكيتها لاتكاد تعني اكثر من كون حقوق الدولة تسود على حقــوق الملاكين الافراد. والتوجه الى الشعب لم يكن سوى مبرر لالغاء كل منظمات المجتمع الليبرالي الوسيطة ، كالنقابات واحزاب المعارضة ، ولتهيئــة السكان للحرب . واطرف سمة للايديولوجية النازية كانت ازدواجيتها فيما يتعلق بالثورة . فموراس وباريس كانا عدوين للثورة الفرنسيــة والليبرالية ، في حين كان موسوليني مجتذبا الى الماركسية ونافرا منها في الوقت نفسه . وقد كانت النازية ذروة هذه الازدواجية ، اذ قدمت نفسها بوصفها معادية للثورة وثورية في الوقت نفســه . وجاذبهـــا السيكولوجي كان ، بداهة ، مماثلا لجاذب مختلف الطوباويات الثورية ، وفي حين كانت القومية الاشتراكية تقول عن نفسها ، شكليا ، انها مؤيدة للمثل الاعلى السكوني للدولة التعاونية ، فان اكثر وجوهها تمييزا ، على المستوى البلاغي وعمليا ، كان شيئا قريبا من الثورة الدائمة . ولم تكن المؤسسات مقبولة الا بقدر ما كانت تعبر عن روح الشعب وترجع انتصار العرق الاري ، ولذلك كان يمكن ان تحذف في اية برهة . وهذا هو احد الوجوه التي تتحدى القومية الاشتراكية ، من اجلها ، المماثلة مع الصور السابقة للمحافظة والتسلطية . والصورة النازية الفاشية هي اكثر ، بكثير ، من تجميع اجابات عن المسائل الاقتصادية التي اثرت في معظم البلدان بين الحربين .

وتجسيدها في عبقرية هتلر المحمومة هو ، ضمن هذا المعنى ، اكثر من حادث . فقد سمحت انتهازيته السياسية وطاقته المشعة للنازيين بكسب انصار عن طريق الوعد بتأميمات وبحماية الملكية الخاصة في الوقت نفسه ، وبتشجيعه نمو صناعة قوية وتركيزه على الفضائل الاستثنائية للفلاحين في آن واحد ، وبالالحاح على ضرورة تدابير راديكالية ومحافظة معا . والثابت الوحيد كان الالحاح على التوسع القومي والنقاء العرقي و « مبدأ الزعيم » . وكانت الحرب النتيجة الحتمية لهذه المطامح المتراكبة مع المطلب الصريح القائل ان القوة ، في السياسة الدولية ، هي الحق . وقد شكلت هزيمة عام ١٩٤٥ حكما لم يكن أي قومي اشتراكي يستطيع مسلءلته .

* * *

حـــرف الكـــاف

كابيــه

كالفـــان

كامبانيــلا

كامـــو

كانـــت

كاوتســـكي

كروبوتكـــين

كروســـلاند

الكنيسة والدولة

كولونتـــاي

كونـــت

كونـــدورسيه

كونســـتان

كيلســـن

كينـــز

كابيــه اتيــن

(١٧٨٨ – ١٨٥٦)

اشتراكي فرنسـي نادى بصورة منضبطة مـن الشيوعية ، في قصته « الرحلة الى ايكاريا » (١٨٤٠) ، حاول تطبيقها (بنجاح محدود) في مستعمرة ايكاريـة في الولايـات المتحـدة ، في ولايـة ايللينويـز (راجـع الشيوعية) .

كالفـان جـان

(١٥٠٩ – ١٥٦٤)

لاهوتي ورجل اصلاح فرنسي ، مواطن في جنيف منذ عام ١٥٥٩ . وكالفان الذي كان مصلح كنيسة جنيف ولاهوتيا ومعلقا على الكتابات المقدسة ومساجلا كان الملهم الرئيسي للاصلاح في فرنسـا وهولنـدا وبريطانيا وبعض مناطق أوروبا الوسطى .

ويقترح المؤلف اللاهوتي الاساسي لكالفان ، « مؤسسـة الديـن المسيحي » في صيغته الاولى (١٥٣٦) ، تنسيقا منهجيا لافكار لوثر اللاهوتية ويعالج مسائل سياسية مماثلة . ويركز على نظرية التبرير بالايمان لا بالاعمال وعلى التباين بين حريـة المسيحي و « الطغيان » الروماني وعلى القوام النموذجي للكنيسة « غير المرئية » . ولكن هذه العقائد ، كما كتبها لوثر ، محتواة باتجاهات متعصبة داخـل الكنائس الانجيلية : فالكنائس ليست ، ابدا ، في نظر الراديكاليين الانجيليين ، على ما يكفي من الحريـة والاصلاح . والتعصب لا يهـدد الكنائـس الانجيلية فقط : ف « الاصلاح الراديكالي » ينكر سلطة الدولة الزمنية على المصطفى . ولم يكن اللامعمدانيون الذين حاولوا اقامة « مملكـة المسيح » في مونستر ، في المانيا ، قد هزموا الا منذ وقت قريب . ورد كالفان ،كلوثر ، على هذا النوع من الانحرافات ومسألة اللاهوت

الانجيلي بعقيدة للطاعة ذات صرامة خاصة : فالحكومة الزمنية اقامها الله للمسيحيين ، والمسؤولون هم نوابه في الوصاية ، وليس للمواطنين المسيحيين الحق في مناقشة افضل شكل للحكومة . وهذا هو القسم الوحيد ، من الكتاب ، المكرس للسياسة . ونادرا ما يشير الى السياسات الكنسية . ولكن هذه العقيدة تعطي الشرعية ، ببساطة ، لاشراف القادة « الانجيليين » على الكنائس ، وهو الاشراف الذي حكم عليه جيل الاصلاحيين الاول ، في البدء ، بانه لا يمكن الدفاع عنه على الرغم من انه لا علاج له (راجع الاصلاح) .

وقد قاتل البروتستانتيون الالمان ، منذ عام ١٥٣٠ ، ولمدة عشرين سنة تقريبا ، ضد الامبراطور ، سيدهم الشرعي . ووجد كالفان نفسه ، أيضا ، يواجه المسألة السياسية في فرنسا حيث منع الملوك ديانة الاصلاح . فعقيدة « الطاعة السلبية » التي تقول ان مقاومة القوانين يجب ان لا تكون مسلحة ولا منظمة ، هذه العقيدة كانت تقتضي ، اذن ، التدقيق فيها . وقد قصر كالفان ، كلوثر ، صلاحية الحكومة الزمنية على المحافظة على السلام « الخارجي » والعدالة المدنية ، ولا تستطيع ، وراء ذلك ، ان تقتضي طاعة المسيحيين . وفي حين لا يسمح للمسيحيين ، وهم اشخاص افراد ، بمقاومة « الطغيان » بوسائل عنيفة ، أو غير مشروعة ، فان كالفان يسلم ، كلوثر ، بأن بعض الجماعات تنص على ان « المسؤولين الشعبيين » (وهم المسؤولون الأدنون لدى اللوثيريين) مفوضون بسلطة « مقاومة الطغيان » . وهو يذكر ، كأمثلة ، حكام سبارطة وخطباء روما ، وكذلك « المجالس الرئيسية » (الطبقات العامة ، البرلمانات الخ ...) للدولة الاوروبية احتمالا .

ولكن كالفان اقترح هذه النظرية قبل ان يكون قد اختبر السياسة. فقد تولى كنيسة جنيف ، بعد نشر الصيغة الاولى من « المؤسسة » ، وطردته حكومتها ومضى الى المنفى في ستراسبورغ (عام ١٥٣٨) حيث

أصبح راعي الكنيسة الابرشـيـة الفرنسية بمساعدة مارتن بوسـر ، مصلح ستراسبورغ . واستدعي ثانية الى جنيف . وقد ادت خبرة كالفان بالسياسة الدولية للاصلاح وتأملـه الانضج في الكتابات ألى استعادته التفكير في حاجات الكنائس « المرئية » وتحديد أوضح لتهديد سلامتها من جانب الرؤساء « الالهيين » المزعومين . وافكاره التي صاغها ، في البداية ، على صورة عجالة في دساتير وتعابير ايمان لكنيسة جنيف جمعت ، بعد ذلك ، في المجلدات العديدة من تعليقاته وفي كتابه « المؤسسة » . وقد كان هذا الكتاب موضع مراجعات عديدة وطبعات متعاقبـة وترجمات واعـادات للصياغـة . وترى الطبعـة الاخـيرة (١٥٥٩ ــ ١٥٦٠) ان « مداحي الامراء » كالمتعصبين ، هم التهديدات الرئيسية لـ « نقاءالعقيـدة » .

ويتصور كالفان ، فيما بعد « جماعة مسيحية » (وهو ليس تصورا لوثريا) تكون ، فيها ، الحكومتان المدنية والروحية مركبتين اساسيتين متساويتين يسمح لهما الله بالتعاون على اقامة انضباط الهي . وقد كرس كتاب كامل ، من المجلدات الاربعة للطبعة الاخيرة من « المؤسسة المسيحية » ، للكنيسة المرئية والادارة المدنية . والانضباط الالهي يحل محل الحرية المسيحية (وهي عقيدة تنتهي ، في تقدير كالفان ، الى ان تؤدي لعدم الفهم) كملازمة كالفان . ويقوم انضباط الله ، بصورة اساسية ، على سلوك صارم . وليس العقاب والقمع سوى وجهين ثانويين من وجوهها . والفضيلة الحقيقية هبة من الله وحده ، ولكنها تستلزم نضال المرء كل حياته من اجـل كمال ديني واخلاقي . وقد كلف الله هذه « الحكومة ذات الوجهين » بمساعدة المسيحيين في نضالهم بفضل ثنائيتها . وينتهي كالفان الى ترجيح الانجاز المتحمس والطوعي للواجبات الروحية والمدنية في تصوره للحياة المسيحية . وهدف هذه الواجبات بناء الكنيسة والحماسة لدين حقيقي يفقد ، اذن ، صفة التعصب .

فالمدينة السياسية الالهية هي ، اذن ، جماعة مدنية وروحية معا . ولم يعد للتمييز الحقوقي القديم بين الحكومة المدنيــة والحكومــة الروحية ، ولا للنظام الكنيسي الذي كان كالفان قد أقامه في جنيف ، اهمية . وتلح « المؤســسة » ، فعلا ، على الفكرة القائلة أن على الحكومة المدنية ان ترمي الى الدفاع عن الدين الحقيقي وتخليده . فيجب على الحكومة المزدوجة ان ترمي الى اســباغ الانسجام على الالتزامــات المدنية والدينية والعقوبات (ان كانت ضرورية) من اجل فرض احترام الواجبات . ولكن الجهاز والوسائل التي تستخدمها كل من الحكومتين يجب ان تبقى متميزة من اجل ان تراقب كل منهما الاخرى وتحفزها . والهيئة الزمنية ــ وكالفان يفضل هذه الكلمة الجمهورية معارضا ، بذلك ، لوثر الذي يماثل بين السلطة الزمنية والامراء ــ تستخدم السيف . اما الكنيسة ، فهي تستعمل الاقناع مع الحرمان كتدبير اخير . ولكنهما تسهما ن، كل منهما على طريقتها ، في النظام العادل الذي هو نظا مديني ومدني معا . ومن الافضل ، بداعي الحرص ، ان يكون هناك تقسيم ما للعمل . فليس على جماعة الكهنوت ان تدير السياسة الخارجية أو العمل العادي للعدالة الجنائية او المدنية ، كما ان الموظفين لن يعظوا . ولكن الموظفين غالبا ما كانوا ، في جنبف ، حكماء (راجع الكنيسة والدولة) .

والحكومة الروحية (الكهنوت) هي ، من بين الاثنتين ، صاحبة الحقوق العليا . وكالفان يبدي ، بسبب تاهيله الكلاسيكي والحقوقي ، احتراما كبيرا لحكمة القدامى الاخلاقية والسياسية . ومع ذلك ، فيبدو انه فضل دائما ، في حالة المسألة ، الوحي على العقل المجرد من الدعم كوسيلة للتعرف على ارادة الله التي يترجمها الكهنوت . الا أن كالفان لم يكن يريد ان يسيطر الكهنوت على المدينة السياسية . ومثله الاعلى هو التعاون ، بالتساوي ، بين ادارتي الارادة الالهية . وهو لم يأل جهدا لاستعادة مكانة الكهنوت الانجيلي من اجل ان لا ينحدر تعاونه مع الحكام الزمنيين الى تبعية .

فليس التمييز الكاثوليكي الروماني بين الكهنوت والعلمانيين هو الذي لا يتوافق مع الانجيل . فكالفان يرى ان مهمة الكهنوت هي أن « يحكم » العلمانيين — حتى — ولو كان من شأن هذه اللغة ان تضايق الانجيليين المفعمين بعداء الاكليريكية . فالكنيسة الحسنة التنظيم ، المصلحة ، تقتضي صفوة من القادة الروحيين الاكفياء جدا المنضبطين والمدفوعين ذاتيا . وهو يختلف ، في هذه النقطة ، مع لوثر الذي كان يرى أن كل فرد يستطيع أن يكون قسيسا . وبالمقابل ، فان الخلط الكاثوليكي بين السلطتين القسرية والروحية يناقض الكتابات وغير مقبول ، شأنه في ذلك شأن ملكية البابا المطلقة . (وفضلا عن ذلك ، ينتهي كالفان الى التفكير بأن كل ملكية مطلقة لاتتوافق مع ملكية الله) . ويرى كالفان ان الكتابات تسمح بادارة كنيسة جماعية تلحق بها ، احتمالا ، مشاركة من جانب الجماعة فيما يتعلق بتسميتها ومراقبتها . وهو يقبل ، كليا ، التماثل بين صورة الحكومة الروحية التي كان ينادي بها استنادا الى الكتابات والحكومة « المختلطة » أو المحدودة ، الزمنية ، المؤلفة من عناصر ملكية وارستقراطية وديمقراطية كان الفلاسفة قد قاسوا مزايا كل منها . وهو يبدي ، منذ طبعة ١٥٤٣ من « المؤسسة » ، تفضيلا لاجدال فيه لشكل من الحكومة المدنية الارستقراطية سواء اكانت نقية أم غير نقية . وسوف تؤثر دوافعه المستلهمة من الحذر في تأملاته حول الكنيسة . فمثل هذا الاختيار يجنب ، فعلا ، الفساد والافراط الذي يندفع اليه كل فرد ، بطبيعته ، مع المحافظة على الحرية .

كامبانيلا تومازو

(١٥٦٦ — ١٦٣٩)

فيلسوف وعالم ايطالي ، مؤلف « مدينة الشمس » (١٦٠٢) وهو كتاب طوباوي يقترح مجتمعا مثاليا بدون ملكية خاصة (راجع الطوباوية).

كامــو ألبــير

(١٩١٣ ـــ ١٩٦٠)

قصصي ومفكر سياسي يفرنسي ولد في الجزائر . وقد حصل ، وهو من ابناء الطبقة العاملة ، على منحة دراسية في ثانوية الجزائـر واصبح ، بتأثير من استاذه جان غرونييه ، أحد اتباع الوجودية التـي نمت في فرنسا . ولم يستطيع كامو ، لاصابته بالسل ، العمل في التعليم ليقتفي اثر جان غرونييه ، والتفت الى الفعاليات الادبية . واكتسب هذا « القصصي الفيلسوف » شهرة مبكرة . وقد نادى ، في قصصه وكتاباته الادبية الاخرى ، بوجودية ترفض العناصر الطهرانية البارزة جدا لدى بعض الوجوديين ، مثل كيركيغارد وهيدغر وسارتر . وبالمقابل ، مزج ، فيها ، بعض عناصر المتعة المشتقة من الوثنية الهيلينية . ويقترح كامو مذهبا أساسيا للعبث ـــ لا عقلانية الكون دون اله ودون قانون أخلاقي مطلق ـــ مدخلا ، فيه ، ما يعده المثل العليا الجنوبية او المتوسطية ، اي الحرارة والفرح اللذين يقابلان ايديولوجيات الشمال الباردة والقاسية .

وتكتمل اخلاقيته الوجودية الاصلية بوجودية سياسية خاصة . فكامو يأخذ على صديقه الالماني ، في أحد بحوثه الاولى « رسـالة الـى صديق الماني » (١٩٤٣) ، انه انتهى ، انطلاقا من التأكيد الصحيح الذي يقول ان الكون لاعقلاني ، الى انه ينبغي دعم سياسة هتلـر اللاعقلانية بصورة جلية . ويرى كامو انه من الافضل الرد على لاعقلانية الكون بخلق نظام للانسانية قائم على العدالة . وبما ان المعيار الوجودي للصدق في الاخلاق هو العمل ، لا الكلمات ، فكامو ينخرط في الصحافة السياسية في مدينة الجزائر ثم في المقاومة في فرنسا ، بعد هزيمة ١٩٤٠ .

وقد حيى سارتر قصة كامو ، « الغريب » (١٩٤٢) ، التي نشرت اثناء الاحتلال . وقد اعجبت باريس ، بعد التحرير ، بالقصصي الاستثنائي وبطل المقاومة معا . الا ان كامو سرعان ماتباعـد عن الوجوديـين « الشماليين » الذين اصبحوا ، بصورة متزايدة ، قريبين من السوفيات

ومن الماركسية على الرغم من الهوة التي تفصل النظرية الوجودية عن الماركسية . واتهم كامو سارتر وميرلو بونتي وسيمون دوبوفوار واصدقاءهم بالاستسلام أمام النداء الانفعالي للعنف والتطرف الايديولوجي ولاذ ، على العكس من ذلك ، بحس الاعتدال والرصانة « المتوسطي » ، وبالصبر ، فبطله سيزيف يكرر باستمرار ، في كتابه «اسطورة سيزيف» (١٩٤٢) ، فعلا واحدا ويبلغ ، مع ذلك ، السعادة .

ويمثل كتابه « الانسان المتمرد » اسهامه الاساسي في النظرية السياسية . فالثائر الحقيقي ليس الثوري ، الانسان الذي يسعى الى الاطاحة بالنظام القائم أو الى افتتاح عالم جديد ، بل هو الانسان الذي يقاوم الظلم بوسائل مناسبة لتحسين مصير البشر وليس لجعله أسوأ . وهذا المؤلف هو ، بالفعل ، مرافعة من أجل شكل من الاشتراكية الديمقراطية المعروفة في بريطانيا أو سكاندينافيا أكثر منها في البلدان « المتوسطية » .

وقد رفض اليسار الباريسي كامو في البرهة التي توفي فيها ، عام ١٩٦٠ ، وهو في السادسة والاربعين من عمره ، بسبب عدائه للشيوعية ولأنه ، رفض كفرنسي من الجزائر ، دعم قضية جبهة التحرير الوطنية الجزائرية . فقد كان كامو يأمل في المصالحة بين الطوائف في الجزائر على الرغم من ان هذه الفكرة لم تعد قابلة للتحقيق بسبب احتدام الصراع . وكان قد خسر اليمين الفرنسي ، ايضا بانسحابه من لجنة في اليونسكو للاحتجاج على الاعتراف باسبانيا فرنكو . فعصره لم يستجب ، ابدا ، لدعوته الى الاعتدال .

كانت ايمانويل

(١٧٢٤ – ١٨٠٤)

كانت فيلسوف الماني ولد ومات في كونيغسبرغ في بروسيا الشرقية. و « نقد العقل الخالص » (١٧١٨) و « نقد العقل العملي » (١٧٨٨)

و « نقد الحكم » (١٧٩٠) هي مؤلفاته الرئيسية . وقد نشر ، عام ١٧٨٥، كتاب « اسس ميتافيزيك الاخلاق » الذي يقترح فيه ، للمرة الاولى ، مفهوم الأمر المطلق : فيجب معاملة الكائنات البشرية كغايات وليس ، ابدا ، كوسائل لغايات تعسفية . وطور كانت افكاره السياسية بعد الثورة الفرنسية في كتابه « مشروع سلام ابدي » (١٧٩٥) وفي « العناصر الميتافيزيكية للعدالة » (١٧٩٧) و « صراع الملكات » (١٧٩٨) . وفكرته الاساسية هي ان السياسة يجب ان تخضع للمقتضيات الاخلاقية .

وهناك ، في مركز قناعات كانت السياسة ، الفكرة القائلة ان الاخلاق يجب أن تترابط مع السياسة . فلا يمكن لسياسة صحيحة أن تسير خطوة واحدة دون ابداء احترامها للاخلاق . وفي الوقت نفسه ، يميز كانت تمييزا صارما الدوافع الاخلاقية – أي التصرف بارادة حسنة او ضمن احترام القوانين الاخلاقية – عن الدوافع القانونية ويلح على انه لاينبغي الخلط بينهما ابدا . ومن اجل ذلك،يدافع (في « صراع الملكات ») عن الفكرة القائلة ان عدد الافعال الاخلاقية لن يتزايد مع نمو « الانوار » أو « النزعة الجمهورية » . فما سوف يزيد هو عدد الافعال القانونيةالتي تقابل ، على وجه التقريب ، ما تحققه الاخلاقية الاخلاقية الخالصة لو استطاعت ذلك . و « مملكة الغايات » ، الاخلاقية كليا ، لن تتحقق ابدا، دون شك ، على الارض – على الرغم من ان ذلك مرغوب فيه – ولكننا نستطيع ، بصورة معقولة ، ان نأمل في انه سيوجد نظام قانوني أقرب الى الاخلاق من نظام اليوم . ويجب ان تترابط الاخلاق والعدالة القانونية بحيث تفصل الاخلاق السياسة – بمنع الحرب والالحاح على « السلام الازلي » وعلى « حقوق الانسان » – دون ان تصبح الاخلاق محرك السياسي (بقدر مالا يستطيع السياسي ان يأمل في تحقيق « الارادة الحسنة ») .

ونظرا لهذه التوترات ، يمكن لمدلول الغاية ان يستعمل كجسر بين الاخلاق والشرعية .وبالفعل ، فان الحق العام يلحق ببعض الغايات

الاخلاقية (يمنع القتل مثلا) على الرغم من ان القانون يجب ان يكتفي بدافع قانوني .

ان استعمال الغائية للربط بين الاخلاق والسياسي ـ الحقوقي ليس تجديدا جذريا على اعتبار ان كانت سبق ان اعطى ، هو نفسه ، في « نقد الحكم » جملة فلسفته وحدة عن طريق الغائية . وقد فعل ذلك بتأكيده انه يمكن تقدير الطبيعة (ولكن دون معرفتها ابدا) بفضل قضايا وصلات لا تتوصل السببية الميكانيكية الى تفسيرها . فالافراد ، بوصفهم كائنات حرة ، لهم اهداف يبذلون جهدهم لتحقيقها ويعدونها الغاية النهائيـة للخلق : فللفن غاية لاتجعل منه اخلاقيا مباشرة ، بل تجعل منه رمزا للاخلاق . وهكذا ، اذن ، فاذا سمحت الغايات بالربط بين الطبيعـة والحرية الانسانية والفن ، فانها تستطيع أن تربط أيضا ، بصورة أكثر تواضعا بين وجهين للحرية الانسانية : الاخلاق والحق .

واذا كانت الارادة الحسنة في الدائرة الاخلاقية تمنع تعميم نموذج فعل لايحترم الافراد كغايات في ذواتهم ، فان الاخلاق والحق والسياسة تستطيع ان تترابط بالغائية الكانتية . فاذا برهن كل الناس عن ارادة حسنة ، فان الاخرين سيحترمون كغايات في ذواتهم ، كاعضاء في «مملكة الغايات » . الا انه على الرغم من ان ذلك هو مايجب ان يحدث ، فهو ليس مايجري لان الانسان سيء في الاساس . واذا كانت «الارادة الحسنة» تعني احترام الاشخاص ، واذا كانت العدالة ، كما تبدو من خلال الشرعية العامة ، تسهر على مراعاة الغايات الاخلاقية (كمنع القتل) ، ان لم يكن على احترامها ، فيمكن ان نقول انها تحقق ، جزئيا ، ما يحدث لو كانت كل الارادات حسنة . وغالبا مايوحي كانت ، ايضا ، بأن الحق يخلق بيئة مناسبة للارادة الحسنة بتضييقه على فرص الخطيئة السياسية (كخوف المرء من ان يسيطر عليه احد) التي يمكن ان تشجع ســوء التصرف (ولكنها لا تحسم باتجاهه ابدا) .

وينكر الملوك بموجب رؤية كانت الغائية ، حقوق الانسان بمعاملتهم البشر كمجرد وسائل لهدف نسبي (التوسع الاقليمي مثلا) . والحرب

التي تعامل البشر ، بالضرورة ، كوسائل لهدف لا أخلاقي تقود الدولة ، من وجهة نظر كانت ، الى العدوان والتلاعب بالأخلاق ، في حين انه ينبغي على الدولة والنظام القانوني ان يحافظا على سياق سلام مستقر وامن يستطيع البشر ، ضمنها ، ممارسة ارادتهم الحسنة ، وهي الخير المطلق الوحيد ، دون مجازفة .

وهكذا ، فان الفكرة القائلة ، ان الاشخاص غايات لاينبغي ، ابدا ، ان تستعمل كوسائل لاهداف تعسفية توفر للارادة الحسنة غائية موضوعية هي مصدر الامر المطلق وتعرف حدا لما يستطيع السياسي أن يفعله بصورة مشروعة . فليست مقاربة كانت ، اذن ، مهما كانت فكرة هيغل حولها ، شكلية تقول « ان الواجب البارد هو الكتلة غير المهضومة التي تبقى في المعدة » فقط .

ان كانت واضح جدا في كون مواطني جمهورية ما (وليس الرعايا فقط) يجب ان يرفضوا الحرب بصورة مستقلة عن كل اساس قانوني . وهكذا تكون الجمهورية والسلام الازلي غير قابلين للفصل عن بعضهما بعضاً وهذا هو السبب الذي يقول كانت ، من أجله ، أن « دستورا لا يكون ، فيه ، فرد الرعية مواطنا ولا يكون ، بالتالي ، دستورا جمهوريا هو أبسط وسيلة في العالم التوجه نحو الحرب » .

والمواطنة الجمهورية هي اداة غائية اخلاقية اساسية ، اي ان الارادة الحسنة لن تتحقق ، قط ، من ذاتها بسبب الباتولوجيا البشرية. والخارج ، بالنسبة لكانت ، مصنوع من جانب الداخل : وهذا مايقوده الى القول بأن المادة الاولى في اتجاه السلام الازلي هو ان « الدستورالمدني لكل دولة يجب ان يكون جمهوريا » .

ان الاخلاق هي التي تمنع الحرب (لان الحرب تعامل الغايات كمجرد وسائل ، والاشخاص كمجرد اشياء) . وللسلم غاية اخلاقية ويمكن ان يقترب منه ، قانونيا ، باقامة هذا الدستور (المسمى-جمهوريا) الذي يقود المواطنين العقلاء والمشغولين بأنفسهم الى رفض الحرب .

والتفكير بأن الاخلاق التي تمنع الحرب يمكن ان تكون خطأ يعني التخلي عن العقل والوقوع من جديد في « الالية الطبيعية » . والهدف الاسمى لحق يحقق ، قانونيا ، بعض الغايات الاخلاقية هو سلام عالمي ودائم . وهذا ما يؤكد مالم يكن ينبغي الشك فيه ابدا ، أي كون كانت فيلسوفا سياسيا رئيسيا وان اهدافه السياسية ستكون ، لو تحققت ، ثورة حقيقية في التاريخ .

كاوتسكي كارل

(١٨٥٤ - ١٩٣٨)

منظر اشتراكي الماني . وكاوتسكي الذي كان مدير « النوتزايت »، الجريدة الرئيسية للحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني ، لعب دورا اساسيا في الاشتراكية الديمقراطية الالمانية وفي الاممية الثانية . ولكن نفوذه تضاءل كثيرا بعد الحرب العالمية الاولى .

ان ماركسية كاوتسكي تطورية وحتمية . فقد كان داروينيا قبل ان يعتنق الماركسية وظل متأثرا بقناعاته الاولى . فتصور التطور الاجتماعي مرتبط ، لديه ، بالتطور الطبيعي ، ومن هنا جاء اهتمامه بالقوى الانتاجية والضرورة الموضوعية . وقد كرس كاوتسكي نفسه للدفاع عن التقليدية الماركسية كما كان يتصورها . وكان يرى ان ظهور الاحتكارات والكارتلات يدل على النهاية القريبة للرأسمالية المتسارعة بفعل تحويل الطبقات الوسطى الى بروليتاريا بسبب تدني الاستهلاك . ولكن كاوتسكي كان ، على كل حال ، مجددا . فهو يبين ، في كتابه « الاصلاح الزراعي » الصادر عام ١٨٩٩ ، ان مصالح الفلاحين الالمان معارضة لمصالح البروليتاريا بسبب تبعيتهم المتزايدة للاستثمارات الرأسمالية . وفضلا من ذلك ، طور كاوتسكي اطروحة « الامبريالية المتطرفة » . فقد فكر ، في البدء ، في ان تصدير رأس المال يستخدم للحد من الانتاجية وللعمل على استقرار النظام . وتوصل ، فيما بعد ،

الى التفكير في ان الرأسمالية تستطيع بلوغ هذين الهدفين ، لزمن ما على الاقل ، بفضل تنظيم الكارتلات الدولية التي كانت تسمح بتجنب السباق الى التسلح والحرب .

والح كاوتسكي على واقع صراع الطبقات واستحالة التسوية الطبقية . ولكن حتميته قادته الى شيء من السلبية . وهو يرى أن الاشتراكية العلمية نظرية قامت على الملاحظة وطبقت عمليا من جانب مثقفين بصورة ما وهي فكرة نلقاها ، فيما بعد ، لدى لينين الذي يرى أن الوعي الثوري ولد خارج الطبقة العاملة . وكاوتسكي من انصار تحول جذري للدولة بفضل ديكتاتورية البروليتاريا . ومهمة الثورة البروليتارية المقبلة هي تحويل المانيا الى الديمقراطية . ويستلزم ذلك ، ببساطة ، ان تحكم البروليتاريا ، وهي الاغلبية ، بمؤسسات برلمانية ديمقراطية حقا . ولم يفصل كاوتسكي ، كثيرا ، في هذه الاطروحات مفضلا الوجوه التاريخية والسوسيولوجية للماركسية .

كروبوتكين بيير

(١٨٤٢ ــ ١٩٢١)

فوضوي روسي من أصل نبيل ، دخل مبكرا في خدمة القيصر الكسندر الثاني . وقد قادته آراؤه الليبرالية واهتمامه بالجغرافية الى زيارة سيبريا حيث درس الزراعة الروسية والفلاحين وبدأ في انتقاد مركزية السلطة التي بدت له غير مناسبة . وفي عام ١٨٧٢ ، قام برحلته الاولى الى أوروبا الغربية والتقى فوضويين في منطقة الجورا . وعندما عاد الى روسيا ، انضم الى مجموعة راديكاليين ، حلقة تشايكوفسكي ، الامر الذي ادى به الى السجن عام ١٨٧٤ . وبعد سنتين ، هرب في ظروف مأساوية وأقام في أوروبا الغربية حيث سرعان ما لعب دورا من الدرجة الاولى في الحركة الفوضوية . وأسس مجلة « الثائر » وكتب مقالات عديدة أرست أسس الشيوعية الفوضوية . واعتقل ،

عام ١٨٨٣ ، في ليون اثناء موجة اعتقالات للفوضويين وسجن من جديد. وصدر عفو عنه عام ١٨٨٦ وهاجر الى انكلترا حيث كتب مؤلفات عديدة لصالح الفوضوية . وعاد الى روسيا قبل ثورة اكتوبر بقليل وعاش ما يكفي من الزمن ليضيع أوهامه بشـأن النظـام البولشفي . وسمح لمعارضي النظام البولشفي الفوضويين بالتظاهر العلني ، لآخر مرة ، لدى تشييع جثمانه .

قبل كروبوتكين المبادىء العامة للفوضوية . وجعل من نفسه المدافع عن الشيوعية الفوضوية وجمعها في نظرية للتطور العلمي . وقد تصور مجتمعا من الكومونات المكتفية ذاتيا يقدم ، فيها ، منتجون متحدون في روابط حرة المواد اللازمة لتلبية الحاجات الاساسية . وهو يريد ان يبين ، في « الحقول والمصانع والورشات » خاصة ، ان الصناعـة يمكن ان تكون لا مركزية ، في حين ان المدن ، حتى الكبيرة منها ، ستجد قوتها في جوارها بفضل تحسين التقنيات الزراعية . ومن غير المجدي مكافأة الناس على اسهامهم في العمل . فوسائل الانتاج هي المنتجات الجماعية للجنس البشري . ومن التعسف تفريد المكافآت في حين يكون العمل مقسما . ويولد ذلك تقسيمات اجتماعية عندما تلغى ضروب التمييز القائمة على الملكية . والتضامن يحكم على البشر بالعمل للصالح المشترك .

والثورة هي التي ستسمح بالوصول الى هذا المجتمع . ولكـن كروبوتكين ، خلافا لباكونين ، قليل الكلام عـن المنظمات الثوريـة . فالمثقفون الفوضويون موجودون لنشر الافكار الهدامة التي ستنصهر ، ذات يوم ، مع الغرائز الثورية للجماهير وتهدم الرأسمالية والدولة معا . وسوف تتم اعادة البناء الاجتماعي دون مؤسسة سياسية مركزية تولد طبقة حاكمة جديدة وتعيق عمل اعادة البناء الذي يجب ان يعتمد على المعرفة المحلية للناس العاديين .

وقد اهتم كروبوتكين ، دائما ، بنظرية داوين واراد أن يبين أن الافكار الداروينية ، اذا فهمت جيدا ، يمكن ان تدعم الشيوعية الفوضوية (معدلا ، على هذا النحو ، نتائج الداروينية الاجتماعية) . والجماعات التي تطورت احسن التطور هي التي نمت التعاون المتبادل . وهو يرسم تاريخ البشرية من خلال العشيرة والجماعة الفلاحية حتى الجماعة القروسطية ـ التي يعدها أكثر صور التضامن الاجتماعية تقدما . وبالمقابل ، تميز انتقال السلطات من المدينة القروسطية الى الدولة بانتصار الدوافع المعاكسة ، غرائز اخضاع الذات والسيطرة . وما زالت هناك بعض أمثلة التضامن المتبادل ، في العصر الحديث ، في النقابات ، وخاصة في الروابط الطوعية كالصليب الاحمر الدولي .

ولا يقترح كروبوتكين نظرية للتطور متماسكة جدا على الرغم من انه يطرح سلسلة من الامثلة ، الحيوانية والبشرية ، التي تدحض الادراك الذي يرى في الحياة صراعا مستمرا بين أعضاء نوع واحد ، على البقاء . ولا يبرهن في أي مكان على ان ضروب تقدم المساعدة المتبادلة تتسارع عندما يجري اجتياز مراحل التطور . والواقع هو ان كروبوتكين ، بتسليمه بوجود غرائز لتأكيد الذات ، الى جانب غرائز التضامن ، لدى الانسان ، يحرم نفسه من الحجة للتنبؤ بانتصار هذه الاخيرة على الاولى . ولكنه نجح في اعطاء الفوضوية أساسا خبريا ـ وتاريخيا ببيانه ان المجتمع اللا مركزي الذي يوجد ، فيه ، جهاز قسر لم يكن حلما فقط . وقد اخذ عليه بعض اتباعه انسحابه من الحياة السياسية ليلوذ بالدراسة ، ولكن كروبوتكين اسهم في صنع مذهب ذي مصداقية من الفوضوية .

كروتشه بنديتو

(١٨٦٦ ـ ١٩٥٢)

مؤرخ وفيلسوف مثالي ايطالي . ولد في بيسكاسيرولي في منطقة الامبروزي . وقد اتجه ، أولا ، نحو تاريخ العصور القديمة ، ولكن

انطونيو لا مبريولا ، وهو ماركسي ، ايقظ اهتمامه بالفلسفة ، وهو ما أدى به الى كتابة « المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي » (١٩١٠٠) .

وبعد كروتشه ، عامة ، هيغليا ، ولكن الكانتيين المحدثين ـ وخاصة هربارت ووتدلباند ـ والناقد الادبي فرانشيسكو دو سانكتيس هم مصدر الهام « المثالية الواقعية » لدى كروتشه وبحثه النقدي الشهير « ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل » (١٩٠٦) . وقد مضى اسهامه الرئيسي الى فلسفة الجمال والتاريخ . وكان لكتابه «علم الجمال» (١٩٠٢) ومجلته « لاكريتيكا » (١٩٠٣ ـ ١٩٤٤) تأثير كبير في الثقافة الايطالية . وقد اقنعه معاونه ، جيوفاني جنتيله ، بتبني مذهب « التاريخية المطلقة » . وهذا المذهب ، وهو الاطروحة المركزية لكل مؤلفاته التي نشرت بعد عام ١٩٠٩ ، عولج في المجلدات الثلاثة الاخيرة من كتابه « الفلسفة كعلم للروح » : « المنطق » (الطبعة الثانية عام ١٩٠٩) « الفلسفة والممارسة » (١٩١٥) و « فلسفة غيامبيتا فيكو » (١٩١١) . وفي عام ١٩١٠ أصبح كروتشه عضوا في مجلس الشيوخ . وتولى وزارة التربية ، في عهد جيوليتي ، بين عامي ١٩٢٠ و ١٩٢١ . وقد عارض الفاشية وصاغ « الاحتجاج على بيان المثقفين الفاشيين » ١٩٢٥ ضد جنتيله . وتطورت نزعته التاريخية الى « دين للحرية » . وكتب كروتشه عدة مؤلفات تاريخية ، مثل « تاريخ لايطاليا ١٨١٧ ـ ١٩١٥ » (١٩٢٧) و « تاريخ لاوروبا في القرن التاسع عشر » (١٩٣٢) ، من اجل التمثيل على تفسيره « الاخلاقي ـ السياسي » للحضارة البشرية . وكتاب « التاريخ كفكر وعمل » هو الكتاب الذي يعبر ، فيه ، تحليله عن نفسه افضل تعبير . وفي نهاية الحرب ، اصبح وزيرا ثم رئيسا للحزب الليبرالي الذي انتهى الى الفشل .

ويريد كتاب كروتشه « فلسفة الروح » لنفسه ان يكون ديانة علمانية قادرة على احتواء كل وجوه الحياة البشرية . وفعالية الروح نظرية أو عملية . وهي تنقسم ، في الحالة الاولى ، الى حدس وفكر ، والى ارادة اقتصادية واخلاق في الحالة الثانية . وهذه الاقسام الفرعية

مترابطــة ، فيما بينهــا ، بحيث ان الثاني والرابع يستلزمــان الاول والثالث ، ولكن العلاقة العكسية غير سحيحة . وهذه البرهات الاربع المتميزة لفعالية الروح تقابل « المفاهيم الخالصة » للجميل والحقيقي والنافع والخير . وبما ان هذه المفاهيم خالصة ، فانه ليس لها محتوى ما وراء المحتوى الذي يقدمه النمو الديالكتيكي للروح من خلال الفعالية البشرية في التاريخ . ويشتق الجميل من ابداع الاعمال الفنية ، والنافع من الافعال السياسية والاقتصادية ، ويأتي كل منهما ، بدوره ، بمــادة تصورنا للحق والجمال . ويعارض كروتشه كل مدلول متسام لنموذج موضوعي للجمال والحقيقة خارج تلك التي يوفرها ، بعد الفعل ، التقليد الثقافي لأفعال الماضي . وهو يماثل بين الفلسفة القديمة ويجري تصور هذه الأخيرة كسيرورة متدرجة تندمج ، فيها ، كل المنظومات الفلسفية القديمة ويجري تجاوزها داخل المنظومات الحاضرة . وهو يضرب مثالا على هذه النقطة بتاريخ كل من علم الجمال والمنطق والاخلاق والتاريخ التي تصحب مجلدات منظومة الاربعة . فكل فكرة حكم تاريخي ، وكل تاريخ هــو تاريخ معاصر لأن الماضي يعاش ويصنع من جديد في خبرة الروح ، وبالتالي في خيرة البشرية .

ويبني كروتشه فلسفته على غاية ، هدف ، في التاريخ ، ولكنــه يعتقد ان تحديدها مستحيل . ولهذا الامر نتيجتان عمليتان متباينتان هما : ذاتية تلمج كل اعمالنا وافكارنا في الحاضر بقوة متساوية ، اولا ، والتسليم حيال « المكان والواجبات » التي اعطتنا ايها الروح ثانيا . ويلخصهذا المأزق بالحكمة الهيغلية التي هي حجر الزاوية في نزعــة كروتشه التاريخية : « ماهو واقعي عقلاني وما هو عقلاني واقعي » . وفي حين يوسع جنتيله النقطة الاولى ، يلح كروتشه الحاحا متزايدا على الاتجاه المحافظ المعتدل للنقطة الثانية معبرا عنها بتعابير نصف ــ لاهوتية كالايمان بالاعمال الغامضة للعناية الالهيــة . الا أن السنوات العشرين للفاشية قادته الى مراجعة افكاره تدريجيا ، وعاد في آخر مؤلفاته ، «دراسات في هيغل» (١٩٥٢) ، الى موقف شبابه الكانتي الجديد وأكد

ان ثنائية الواقعي والعقلاني ضرورية للعمل الواعي . وقد اثر كروتشه تأثيرا واسعا في معاصريه الايطاليين مثل غرامشي (راجع هيغل ، النزعة التاريخية ، المثالية) .

كروسلاند تشارلس انطوني

(١٩١٨ - ١٩٧٧)

اشتراكي بريطاني ، المنظر التحريفي الرئيسي للاشتراكية البريطانية بعد الحرب . كان عضوا في البرلمان بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٥ وعامي ١٩٥٩ و ١٩٧٧ ، كما كان وزيرا في الحكومتين العماليتين اللتين حكمتا بين عامي ١٩٦٤ و ١٩٧٠ وعامي ١٩٧٤ و ١٩٧٧ . وقد الف ، من بين اشياء اخرى ، « مسألة الاقتصاد البريطاني » (١٩٥٣) و « مستقبل الاشتراكية » (١٩٥٦) الذي صنع شهرته . ويقدم كروسلاند نفسه ، بموجب تعابيره بالذات ، كادوارد برنشتاين ثان . وكان هذا الاخير قد رفض النظرية الماركسية عن موت الرأسمالية وحتمية الاشتراكية . ويرفض كروسلاند ، كبرتشتاين ، التحليل الماركسي للرأسمالية ويعرف الاشتراكية بتعابير قيم ومبادىء من المناسب التوصل اليها بالعمل السياسي الديمقراطي .

ويرى كروسلاند ان الرأسمالية عانت ، في وسط الخمسينات ، تحولا لم يعد لها ، معه ، علاقة يؤبه لها بتلك التي كان ماركس قد حللها . وهذا التحول الناجم ، جزئيا ، عن ضغوط ديمقراطية جرى بعدة صور : فقد عدل نمو النقابات توازن السلطات في الصناعة . فملكية رأس المال غدت اقل اهمية في ادارة المشروع ، والقرار في الصناعة هو بين ايدي مديرين محترفين لا يشاركون ، الزاميا ، الرأسماليين التقليديين قيمهم . وقد نمت دولة رعاية في بريطانيا ، والعمالة الكاملة موجودة ، والفقر الاولي الغي ، واصبحت الصناعات الاساسية واقعة تحت اشراف عام . وتملك الحكومة سلسلة من الوسائل للمحافظة على العمالة الكاملة ومعدل ضعيف للتضخم واستمرار النمو . وقد عدل تراكب هذه العوامل

الرأسمالية وعلاقات السلطة الموجودة فيها تعديلا جذريا . فلم تعد الماركسية الكلاسيكية قادرة على أن تستخدم مرشدا في هذا العالم الذي تغير ، ويجب اعادة التفكير في مستقبل الاشتراكية .

ويعرف كروسلاند الاشتراكية بحدود مثل عليا ومبادىء متركزة على المساواة .

ان الهدف الاول للاشتراكية هو تنمية مساواة اجتماعية اكبر ستتجاوز ، كثيرا ، تساوى الفرص الذي ينادي به الليبراليون والمحافظون . وهي لن تقتصر على تعبئة اوسع للنخب ، بل ستقوم ، ايضا ، على توزيع اكثر اتصافا بالمساواة للمداخيل والمراكز والامتيازات وعلى الغاء لتنضيد الطبقات كما هو موجود . وهو يقدم حجج مرافعته من اجل المساواة بأربع صور :

١ ــ النجع الاقتصادي : لايتمفصل المركز والثروة ، في البنية الحالية لتوزيع المداخيل ، بوضوح ، مع الوظائف الاقتصادية .

٢ ــ الالتزام بمجتمع اكثر اتصافا بالشراكة : ان ضروب عدم المساواة الموجودة تخلق مرارة ، الامر الذي تكون له آثار سلبية في التقدم الاقتصادي .

٣ ــ الجور القائم على مكافأة مواهب وكفاءات ليس الفرد مسؤولا عنها الا بمقدار ضعيف جدا : فهي ، الى حد بعيد ، من صنع الطبيعة والتربية .

٤ ــ الرجوع الى مدلول متفاوت في حسن تعريفه للعدالة الاجتماعية يرتبط ، في « الاشتراكية الان » ، ب « نظرية العدالة » لدى راولز .

وحيال هذا التعريف للاشتراكية ، يجب تصور وسائل بلوغ هذه المساواة بتعابير براغماتية اكثر منها دوغماتية . لقد كان حزب العمال الانكليزي ، تقليديا ، مؤيدا للتأميمات بموجب البند الرابع من دستوره . الا ان كروسلاند لم يكن يرى في الملكية العامة سوى وسيلة للوصول الى

مساواة اكبر ، وتبدو مناسبة هذه الوسيلة متناقصة نظرا لتحولات الرأسمالية التي أشرنا اليها . ويرى كروسلاند أن هناك طريقين آخرين لبلوغ المساواة اذا كانت هناك ، حقا ، ضرورة للجوء الى عمل الدولة لتوزيع الثروة توزيعا افضل . الاولى هي تنمية التربية العامة القادرة على تسهيل مزج اكبر للطبقات وعلى تجنب نمو نخبة حاكمة من نوع تلك التي كانت تنتجها ، في رأيه ، المدارس الكلاسيكية والمدارس العامة. والوسيلة الثانية هي التنمية الاقتصادية التي تتيح اقتطاعات ضريبية وتسمح ، عن طريق النفقات العامة ، لاقل الناس حظوة بتحسين وضعهم دون ان يهبط مستوى حياة اكثر الناس يسرا . وكان هذا الامر ضروريا، في نظره ، للتشجيع على انضمام اكثر الناس يسرا الى المثل الاعلى لمجتمع اكثر اتصافا بالمساواة . وكان كروسلاند يرفض بيان رأيه في معرفة اين يجب ان تتوقف هذه الحركة في اتجاه المزيد من المساواة . لقد كان متعلقا، بثبات ، بالتعددية على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي ولكنه كان يرى انه يمكن بلوغ المساواة دن ايقاع الاضطراب بقيم مجتمع مالاسباب اخلاقية تعددية .

الكنيسة والدولة

يمكن للعلاقات بين الكنيسة والدولة ان تعد ظاهرة مؤسسية ، ولكنها يمكن ان تعد ايضا ، وبصورة اكثر عمقا ، العلاقة الموجودة داخل المجتمعات البشرية بين الحياة الروحية والداخلية والحياة الجماعية . ويوافق اللاهوتيون المحدثون ، عامة ، على ان الدين يفسر من وجهة نظر صوفية وعلمية معا . وقد اراد العلماء ، ايضا ، بيان البعد الروحي للكائنات البشرية دون ان يضعوه في صراع مع الفرضيات العلمية ،كنظرية التطور مثلا .

ويعد وليم جيمس (« تنوع الخبرة الدينية » ١٩٠٢) وستاربوك (« سيكولوجية الدين » ١٨٩٩) واميل دوركهايم (« الاشكال الاولية للحياة الدينية » ١٩١١) بين الرواد الحديثين لتحليل نقل الروحانية الى ديانة منظمة . وقد درسوا تأثير الدين في الحقوق والأخلاق والمجتمع.

ويرى انتربولوجيو المجتمعات البدائية ، بتأكيد نسبي ، انه عندما تظهر جماعة بشرية ، تظهر ، ايضا ، قناعات فيما يتصل بخبرات داخلية من مستوى تنسج ، عندما تكون مشتركة ، علاقات اجتماعية بين اعضاء الجماعة .

ويقترح هاردي ، في اطار اعماله في البيولوجيا ، انه يجب ان نربط انبثاق الشعور بنمو الكلام . فالطفل الذي يكبر ، يصل ، في مرحلة معينة ، الى وعي ذاته . وهذا ما يعمل على انبثاق الادراك الحدسي لاخر مزود ، كذلك ، بوعي للذات وقادر على اسداء النصح عندما نواجه خيارات متناوبة . وكذلك ، فان حاجة المشرع ، في الميدان العام ، الى اللجوء الى نصائح سلطة علمية بوجه خاص تنعكس في العلاقات التي تنعقد بين من يحكم والعراف ، بين الملك والكاهن ، الدولة والكنيسة .

وفي العالم المعاصر ايديولوجيات ، كالفاشية والشيوعية او المادية، ـ لاتزعم ، قط ، ابداء الرأي في الانا الروحية ـ تلعب ، نوعا ما ، دور ديانةقومية . الا انه ينبغي لنا ان نميز بين الحالات التي يكون ، فيها ، الدين في خدمة الدولة والحالات التي يكون ، فيها ، في خدمة الفرد وتلك التي يكون ، فيها ، في خدمة الدولة والحالات التي يكون ، فيها ، في خدمة الفرد وتلك التي يكون ، فيها ، في خدمة الاثنين معا . وبعض الديانات الكبرى ، كاليهودية والمسيحية والاسلام ، تقع في هذه الفئة الاخيرة . ان الدين « يقود الانسان الى تحقيق اكبر الاشياء التي يكون قادرا عليها » على حد قول الانتروبولوجي ب. مالينوفسكي ، وهو ما يعني أن الدين ، باعطائه الافراد الشعور بأنهم يفيدون من نجدة مصدر علوي وتشجيعاته وقوته ، يسهل الوحدة داخل الجماعة ويحث هذه الاخيرة على العمل للصالح المشترك . ويدعم التلاحم الاجتماعي داخل الجماعات التيتشترك بمعتقدات مشتركة وطقوس تتناقلها . وتدعم هذه الظاهرة بظهور هيئة مربين دينيين تمارس ، عامة ، تأثيرا في المؤسسات الاجماعية والسياسية.

وعندما تذكر العلاقات بين الكنيسة والدولة ، فانه يشار عمليا ، الى العلاقات بين الدين المسيحي والحكومات . ولهذا المفهوم تاريخ

طويل واهمية خاصة في التفكير السياسي للغرب المسيحي . فلم يكن التمييز بين الكنيسة والدولة يؤلف مسألة كبيرة للحضارة قبل المسيحية. وحتى تبني الامبراطورية الرومانية للمسيحية في القرن الرابع ، كانت الحكومة الزمنية ، لا سيما الامبراطور نفسه يعطيان وظيفة دينية عليا . فقد كان العاهل يعد ممثل الشعب امام الالهة ، بل ويعد الها . ويبدو ان انعدام الفرق بين دور الكاهن ودور العاهل كان صفة هامة في الحضارات القديمة للصين ومصر وبابل وآشور وفارس وامريكا الوسطى والجنوبية.

وقدم العبريون اول مثال عن مجتمع خضع لفاتح (سقوط القدس عام ٥٨٦ ق.م) وناضل للاحتفاظ بهويته الدينية المتميزة عن هوية المنتصرين . واستعادت المسيحية ، عندما خضعت للامبرطورية الرومانية هذا التصور . وكلمات الانجيل : « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » تترجم هذا التمييز بين الملكتين . وتفسر الاضطهادات ، الى حد بعيد ، بأن السلطات الامبرطورية كانت ترتاب بهؤلاء الذين كانوا يرفضون تبجيل الاله الرسمي لصالح الوهية عليا ، ليست قومية ، كانت حدود منطقة نفوذها الثقافي والجغرافي غير محددة . وقد استعمار المسيحيون كلمة Ecclesia الاغريقية — وكانت تستخدم للدلالة على المجالس التشريعية — لتسمية اجتماعاتهم الدينية . وكانت هذه الكلمة ، بالنسبة للمسيحيين ، ترجمة لكلمة « غاهاى » العبرية التي تدل ، في معناها الديني ، على الرابطة الروحية للشعب المختار .

وقد انتشرت المسيحية بسرعة في الامبراطورية الرومانية . وحاول قادتها ان يثبتوا ان عقيدتهم لم تكن تمس ، بشيء ، ولاءهم السياسي الذي كانوا على استعداد للبرهان عنه بقبول الشهادة بدلا من التمرد . واستمر آباء الكنيسة ، مثل القديس اوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠) والبابا بيلازيوس الاول ، في تأكيد الثنائية بين السلطتين المدنية والدينية حتى بعد اعتناق الامبراطور قسطنطين (٣٠٦ — ٣٣٧) المسيحية وبعد ان أعلنت ، للمرة الاولى ، دينا شرعيا ، وبالتالي دينا رسميا . وظل

التوازن بين هذين المصدرين للسلطة ، داخل الدولة عنصرا أساسيا في العقيدة المسيحية على الرغم من ان هذه النقطة كانت موضع تفسيرات عديدة .

ومع صعود الكنيسة داخل الامبراطورية المسيحية ، افتتح عهد خاص في موضوع التنظيم والفكر السياسي . وعلى الرغم من افول الامبرطورية الرومانية ، ظلت مؤسسات الكنيسة الرومانية على حالها منذ مجمع نيقوس — الذي ترأسه الامبرطور قسطنطين عام ٣٢٥ — وحتى الاصلاح البروتستانتي الذي قام به لوثر عام ١٥١٨ ، أي بعد أكثر من الف سنة . وقد شملت ، خلال عدة قرون ، الامبرطورية الشرقية التي كان مركزها القسطنطينية حتى انشقاق عام ١٠٥٤ الكبير .

ولن يكون مضبوطا تماما ان نؤكد ان النظرية السياسية التي دافع عنها أصحاب هذا النظام كانت نظرية للدولة والكنيسة . فقد كان المؤلفون المسيحيون يعتقدون ان التسلسل الكنسي والتسلسل الامبرطوري أو المدني جزئين من السلطة في القيادة المشتركة لسيادة مسيحية مشتركة .....

وغالبا ما يتبنى مؤرخو الفكر السياسي المفردات اللاتينية للكتاب المسيحيين ليبينوا أن كل ترجمة يمكن ان تؤدي الى عكس المعنى . فكلمة Sacendotium (وترجمتها الاكليروس أو جماعة الكهنوت) تعني ، في الوقت نفسه ، المؤسسة الكنسية ، من حيث هي كذلك ، ومسؤوليتها الاخلاقية العليا والدائمة . وتعني Imperium أو Raqnum (الامبراطورية او المملكة) ، في الوقت نفسه ، مؤسسات السلطة المدنية ووظائفها الخاصة التي هي ضمان النظام الداخلي وحماية المجتمع ، عامة ، من القوى الخارجية التي يمكن ان تهدد بتدميره . والشراكة بين السلطتين تعطي المعنى لما كان المنظرون المسيحيون يعدونه الحكومة الجيدة . ونحن نسيء فهم النظرية المسيحية ، بسهولة ، لان الفكر

السياسي الحديث لا يلجأ الى هذا النوع من المفردات .وكان يمثل على تصورهم ، أحيانا ، بمجاز السيفين الذي عرضه البابا جيلازيوس الاول منذ عام ٣٩٤ . وكان يجب ايجاد التوازن الصحيح ، حسب الامكنة والعصور ، بين مقتضيات هذا العالم وأوامر العالم الآخر . وكان هذا الرمز يمثل نظريا ، التوق الى حياة المسيحي الداخلية والسعي وراء تحقيقها ، وهو ما كان يقتضي تشابكا وثيقا بين الاخلاق الاجتماعية وتطبيقها على الصعيد التنظيمي أو التشريعي .

وحوالي نهاية القرن الرابع ، لجأت الكنيسة الى ذراع الامبرطورية لرد الوثنيين والمسيحيين المنشقين الى داخل الكنيسة المنظمة . وكان القديس أوغسطين ، اسقف هيبون ، ويبقى ، اكبر منظر للفكر السياسي المسيحي . فهو ، في دفاعه عن المسيحية ، في كتابه « مدينة الله » (٤١٣ — ٤٢٥) ، يمزج بين الفكر الحقوقي الروماني الذي نشأ عليه في شبابه واللاهوت المسيحي الذي كان قد اعتنقه ليقترح تبريرا نهائيا للجمهورية المسيحية . وكان القديس أوغسطين يميز بين الدولة الدنيوية ومدينة الله . وقد رأى بعضهم انه كان يماثل بين مدينة الله والكنيسة . وكانت الكنيسة ، بالتالي ، اعلى من كل الامم الدنيوية . وقد جرى التسليم بهذه النقطة تسليما واسعا جدا ، في القرون التالية ، في الغرب ، الى درجة وصلت ، معها ، كنيسة القرون الوسطى الى ان تعد نفسها ، من خلال تسلسلها ومن خلال المجمع المسكوني ، سلطة ذات وحي الهي على الصعد الاخلاقية والثقافية والسياسية معا .

وبعد انهيار الامبرطورية الرومانية وانتقال سلطة الامبرطورية الى ايدي الشعوب التي كانت خاضعة لها سابقا ، اصبحت الكنيسة مستودع الفكر المثقف على كل مستويات المجتمع (راجع الفكر السياسى في القرون الوسطى) . ودخل الكهنة ، بالضرورة ، في ادارة المملكة وفي جملة الهيئات الاقطاعية . وغالبا ما كانوا الاشخاص الاكفياء الوحيدين القادرين على تولي مهمات زمنية . وفي الوقت نفسه ، كان الدخول في

الكنيسة وسيلة متميزة لتحقيق تقدم اجتماعي . واستعمال اللاتينية كلغة رسمية للمسيحية وموقع الكنيسة الرئيسي في اختيار من كانوا مؤهلين لتعلمها يقدمان ، في الوقت نفسه ، برهانا على سعة السلطات الذي اكتسبته وتفسيرا له .

الا أن الامبراطور شارلمان (٨٠٠ — ٨١٤) وضع سلطة الكهنوت موضع المساءلة بمطالبته بكيانه بوصفه صادرا عن الله مباشرة ، دون وساطة البابا وتثبيته ، وبتسميته ، هو نفسه ، للاساقفة وتكليفهم بمهمات كما لو كانوا اتباعه الخاصين . وكان يمكن لرجال الكنيسة أن يواجهوا بخيار بين احترام القواعد التي عينتها السلطات الزمنية للاقليم الذي كانوا موجودين فيه وولاء للبابا الذي كان يقتضي منهم خضوعا روحيا .

وقد مال وصول غريغوريوس السابع الى البابوية ، عام ١٠٧٣ ، بالكفة الى الاتجاه المعاكس . فقد صنع غريغوريوس السابع، بشكل خاص ، التثبيت العلماني للاساقفة (راجع الجدال حول التثبيت) . وعلى الفور ، انكرت سلطته م نجانب الامبرطور هنري الرابع الذي قام بمحاولة للاطاحة بالبابا . وبالمقابل ، حرم هذا الاخير الامبراطور واعفى اتباعه من الالتزامات المرتبطة بقسم الولاء الذي كانوا قد أدوه له .

ويجب ان نلاحظ ان عقيدة السلطتين ، من حيث هي كذلك ، لم توضع ، ابدا ، موضع المسألة على الرغم من الخلافات بين المشاركين والمعلقين حول نتيجة الجدال والطريقة التي كان كل من الطرفين يتجاوز ، بها ، حقوقه . وعلى غرار الايمان الدستوري الحديث بتقاسم السلطات وتوازنها او بـ « لعبة الساعة » في الانظمة الثلاثية ، كانت فكرة وجوب وجود « السيفين »مقبولة من الجميع وتؤلف خلفية الجدال .

واعتبارا من القرن الحادي عشر ، حدث دعم تدريجي للسلطة الاقطاعية ونمو لنخبة مستقلة داخلها . وكانت ، وهي الخبيرة بالحقوق

المدنية والقانون الكنسي ، تفيد من ثقافتها الكلاسيكية والانسانية لتعارض مطلب البابا في ان يتخذ موقعا في دائرة التشريع الزمني .

وبقيت العلاقات المتبادلة بين سلطات المملكة وسلطات الكهنوت دون تغيير بالنسبة للرعايا في كل المجتمعات الاوروبية . وقامت ، فوق ذلك ، علاقة معقدة بين السلطات الكنسية وموفدي البابا . وقيام التفتيش يبين ذلك جيدا . فقد ادى التباعد حيال التقليدية الى التفكير ، في القرن الثاني عشر ، في ان المسألة تقتضي معالجة موحدة . وانتدب البابا غريغوريوس التاسع ، عام ١٢٣٣ ، رهبانيات للسفر من مكان الى آخر واجراء تقصيات حول الذين كان مشكوكا في كونهم منحرفين أو هراطقة . وكانوا ، اذا تبين انهم مذنبون ، يعاقبون من جانب السلطات الزمنية المحلية . والرعب الذي كان عمل التفتيش يبعثه لدى المعاصرين نجم ، على ما يبدو ، عن ان المفتشين لم يكونوا تابعين للسلطات المحلية الا بطبيعـــة اعمالهم .

ولم يهجر الرعايا المسيحيون تصورهم للولاء المزدوج ولم يتبين ، في الوقت نفسه ، للحكومات المدنية انها كانت تستطيع ممارسة السلطة دون أن ترجع الى سلطة البابا الا تدريجيا . وهنري الثامن ، ملك انكلترا، أعطى ، عندما أقام كنيسة دولة بقانون عام ١٥٣٤ ، ترجمة رسمية لقلب توازن السلطان بـين السلطة الكنسية والســلطة المدنيــة الذي كان قد جرى من قبل ، الى حد بعيد ، في الممارسة .

وقد استرعت موضوعات المساجلة بين المملكة والكهنوت الانتبـاه اكثر مما استرعاه توازن السلطات المستقر ، نسبيا الذي يميز ، في نهاية المطاف ، المسيحية الاقطاعية . وما يبرز ، من زاوية النظرية السياسية، هو الديناميكية والابداع في هذا النظام لتوازن السلطات والاشراف عليها الذي كانت تجاوزاته ــ التي يمكن ان تقاد اية سلطة اليها ــ توازن بردود فعل عامة وغير عنيفة في اطار دولي واسع جدا . وكما سوف نرى ، فان ادعاء الكنيسة العصمة في احكامها هو الذي كان موضع الاعتراضـــات

اكثر مما كانته مهمتها في ممارسة سلطة اخلاقية . فقد كانت تتلاقى ، في تحـدي عصمة البابا ، قوى عديدة : الحـركات اللاهوتيـة والعلميـة والفلسفية ، وبشكل خاص الطموحات السياسية للقادة الزمنيين الذين كانوا يرغبون في تأكيد استقلالهم في اطار الامم .

ومع الاصلاح البروتستانتي ، استبدلت بعقيدة السيفين عقيـدة الدولة ذات السيادة (راجع الفكر السياسي للاصلاح) . وقد جرى تصور السيادة ، في البدء ، كطريقة في وضع حد للكوارث التي سببتها المساجلات بين اللاهوتيين التقليديين وتقادهم المتحمسين .وعندما واجهت السلطات البابوية ، عام ١٥٢٠ ، الهجوم القوي على اللاهوت التقليدي من جانب لوثر ــ لاسيما حول مسائل النعمة والتفسير الحر للكتاب المقدس والعزوبيـة الكهنوتية والغفرانات وفرض رسـوم من جانب الكنيسة ــ ، افترضت هذه السلطات امكانية اللجوء الى سلطة الامبرطور الزمنية لقيادة لوثر شخصيا الى روما ، فلم تتردد في الرد . الا ان لوثر استطاع الاعتماد على ضروب دعم لم تكن مأمولة ، بدءا بحماية امـيره نفسه . وسرعان ما انتشر الضغط من اجل اصلاح ديني في بلدان مسيحية اخرى ، كفرنسا وانكلترا وهولندا ، ولم تؤد محـاولات مقاومة هـذا الضغط الى رجوع الى التقليد ، بل استجرت ضروب اختلال متزايـدة في النظـام .

وبما انه لم يكن في مقدور أي من القوى الموجوددة ان ينتصر ، فقد حدثت مهادنات دالة على الانشغال بالوصول الى السلام . الا انه لم يتم التوصل الى ايجاد اساس نظري لهذا الطموح النظري . ويبدو انه قد ظهر تطور تدريجي في التفكير في هذا الموضوع بين صلح اوغسبورغ ١٥٥٥ وصلح وستفاليا ١٦٤٨ . وقد جرى التعبير عن التسوية ــ التي لم يكن يظن ان لها مدى نظريا ــ بالصيغة القائلة : « لكل امير دينه » وكانت المتضمنات الرئيسية لهذه الصيغة ، قبل كل شيء ، هي ان العقائـد والتنظيمات الدينية يجب ان تتفق مع دين الحاكم الزمني الموجود .

وفضلا عن ذلك ، كان ينبغي أن لا يوجد تدخل من جانب دولة ذات سيادة في الشؤون الدينية لدولة أخرى .

وتبقى قضيتان لم يحسم بشأنهما ضمنيتين في هـذه القواعـد البراغماتية . الاولى تتصل بمعنى السيادة ومداها (راجع السيادة) . وقد اثار هذه القضية ذات المضمون القانوني المشرع الفرنسي جان بودان. كيف كانت السلطات المدنية ، في اوروبا القرن السادس عشر ، بين دولة ذات سيادة وأخرى تابعة؟ كان بودان يرى أنه كان يمكن تحديد هويةالدولة ذات السيادة ببعض الخصائص ، ولاسيما بالقدرة على التشريع وبكونها غير خاضعة لقانون دولة اخرى وبتسمية القضاة والمحافظين والقـادة العسكريين والقدرة على شن الحرب وبكون الدولة اعلى مرجع يتـم اللجوء اليه . وكان يمكن ، كذلك ، أن تتصف الدولة ذات السيادة بحقها الحصري في فرض الضرائب وحق تحديـد اللغـة الرسمية وتحصيل مداخيل الاسقفيات الشاغرة . فالاعتراف بدولة على انها ذات سيادة كان يستجر ، اذن ، نتائج هامة فيما يتصل بالسلامة الفيزيائية للجماعة السياسية ، ولا سيما حق عدم الخضوع لاضطهادات دينية .

والقضية الثانية كانت تتعلق بالتبرير الاخلاقي للسيادة الزمنية . هل كان المسيحي يستطيع ان يقر بالشرعية لدولة يقرر ، فيها ، عاهل زمني ، وليس سلطة دينية ، ماهو خير او شر ؟ وهذه هي المسألة التي شكلت المصدر الرئيسي للصعوبات بالنسبة لاتباع البروتستانتية . وقد حسم لوثر وزوينغلي الامر برد ايجابي ولكنهما طرحا ، كشرط لذلك ، ان تستشار دائما ، باكبر ما يمكن من العناية ، سلطات دينية معادلة لانبياء العهد القديم . ودافع كالفان عن وجهة نظر اكثر تيوقراطية : فقد كان يرى ان سلطات الجماعة الكنسية هي التي تقرر في موضوع العقيدة الدينية وان لها سلطة الحمل على احترام هذه العقيدة بواسطة التحذيرات والعقوبات . وعلى وجه الاجمال ، كان النقاد العقلانيون والانسانيون للكنيسة التقليدية يعتمدون على الرأي المتنور للعلمانيين أكثر من رأي اي لاهوتي تقليدي أو اصلاحي .

واقترح توماس هوبز ، في كتابه « الليفياثان » (١٦١٥) اكثر نظريات الدولة الزمنية وذات السيادة أصالة وتماسكا . ولم يكن فكره فكر فيلسوف او مؤلف كلاسيكي ، فقط ، بل كان ، ايضا ، فكر بروتستانتي منخرط ، بعمق ، في حركة الاصلاح في انكلترا . وهو يميز تمييزا واضحا بين الدين في خدمة التفكير الداخلي والدين في خدمة الدولة . وهو يرى أن المسيحية ، في الجوهر ، هي في خدمة التفكير الداخلي ، ولكنها تستطيع ، ضمن اطار جمهورية مسيحية تعتنق الاصلاح ، أن تكون في خدمة الاثنين . وكان هوبز يعارض ، جذريا ، التسلطية في الكهنوت الروماني الذي كان يرى انه يشوه العقيدة المسيحية على حساب الحقيقة والعقل من اجل تأمين سلطته الزمنية .

ويقوم اساس كل سلطة ، في رأي هوبز ، على المحافظة على الامن العام . ولا تصبح اخلاق عامة ممكنة ولا يستطيع الافراد الانخراط في أعمال جماعية ، ولاسيما فعاليات ثقافية ، الا عندما يكون النظام قد استطاع الحلول محل الفوضى . ويجب على مسيحيي هذا العصر كمسيحي العصر قبل المسيحي ، ان « يعطوا ما لقيصر وما لله لله » ، ومهمات قيصر ، في رأي هوبز ، هي المحافظة على النظام وليس ترجيح عقيدة خاصة او طقس باشراف نبي . وكان يلفت انظار من كانوا يؤمنون بسلطة البابا المخادعة الى انهم قد خدعوا بصورة مضحكة . فيجب على كل مسيحي ان يفسر ، بنفسه ، الكتاب المقدس ، لا ان يرجع الى تفسيرات شخص آخر .

والليفياثان ، من بين كل الكتابات حول الكنيسة والدولة ، يجري قطيعة كاملة مع التقليد الاوغسطيني والقروسطي . ولا يقتصر الامر لدى هوبز على كونه يرفض ، جذريا ، مجاز السيفين ، بل انه يحل محله اللفياثان القوي — وهو حاكم زمني يمسك سيف الدولة ، في يد ، والعصا الرعوية للكنيسة الوطنية بالاخرى .

واستقلال الدولة — الامة عن كل سلطة دينية خارجية تأكد ، على هذا النحو ، من خلال مذهب السيادة . وقد بقي مكان المنظمات الدينية

داخل الدولة غير محدد . وكان يمكن تصور نماذج عديدة من العلاقات ، من قيام الكنيسة كفرع خاص للادارة القومية حتى تصور للكنيسة كواحد من تجمعات عديدة لمشتركين في دين واحد متحدة في البحث عن روحانية داخلية مطابقة لعقيدتها الخاصة .

وكانت الكنيسة الرسمية ، بالنسبة لمعظم أذهان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أصح ترجمة مشخصة للعلاقة بين الكنيسة والدولة كما كان الاصلاح قد حددها . ومهمتها هي اقامة طقوسية مشتركة للاحتفالات العامة وتعليم استعمال العقل نفسه وليس عقائد أو مذاهب خرافية أو لا عقلانية . وكان هوبز يؤكد أن وعظ القسيس يجب أن لا يفرض نفسه من خلال « السلطان على شعور الناس » بل بـ « الحكمة والتواضع والوضوح العقائدي وصدق الحديث وليس بنفي العلوم الطبيعية والأخلاق القائمة على أسباب طبيعية » . وقد دافع عن فكرة كنيسة رسمية ومدنية بروتستانتيون آخرون ، بينهم غروسيوس وسبينوزا وبعدهم ، بكثير ، كولريدج الذي تمنى تحويل الكنيسة الرسمية الى وكالة قومية للتربية والثقافة .

وبالمقابل ، كان الذين يرون أن رسالة الدين المسيحي هي ، أولا وقبل كل شيء ، التطهير الفردي ــ وخاصة الطوائف البوريتانية ــ ، كان هؤلاء يفصلون الكنيسة عن الدولة . وكانت خياراتهم هي ، بالأحرى، الارادوية والاصولية والتفسير الحر للكتابات . وكان جان لوك ، وقد كتب حول هذا الموضوع « معقولية المسيحية » (١٦٩٦) و « رسائل حول التسامح » (١٦٨٩ ، ١٦٩٠ ، ١٦٩٢) يتوق الى التوفيق بين هذين الطرفين الأقصيين . وقد نادى بكنيسة متسامحة لانكلترا وأوصى بالرأفة حيال المنشقين .

أما في العالم الحديث ، فان الدولة التعددية ، أو متعددة المذاهب، وقد فرضت نفسها بديلا ايجابيا لنموذج التسامح البسيط . وقد اقترح بيير بايل ذلك منذ عام ١٦٨٠ ، ولكن الهوغنوت الفرنسيين أنفسهم ،

وكان من شأن تطبيق ذلك أن يمكنهم من الافلات من الاضطهاد ، كانوا ينزعون الى أن انعدام الوحدة الدينية في بلد ما شيء غير مناسب . ويبدو ان ميثاق حقوق الولايات المتحدة (١٩٧١) كان أول اعتراف دستوري بالتعددية الدينية . فهو يؤكد ، بقوة ، انه « لا يمكن للكونغرس أن يسن اي قانون يتصل بالاعلان دين ما دينا رسميا » أو « يمنع الممارسة الحرة لدين ما » . فهو يقدم ، اذن ، مثالا فعليا على ادارة زمنية .

وقد ادى التسامح حيال تنوع وجهات النظر الدينية من جانب الكنيسة القائمة على المدى الطويل ، وهو ما كان قد اثار خشية اللاهوتيين التقليديين ، الى انفصال بين الكنيسة والدولة وحل الصلات الرسمية القديمة بين الدولة والدين القائم في بلدان عديدة منها فرنسا . وبعض الكنائس التي كانت ترى نفسها ، في الاصل ، شريكات للدولة ، ثم فروعا من الادارة تعد نفسها ، بعد اليوم ، تجمعا طوعيا داخل المجتمع يقتصر دورها السياسي — ان كان لها ثمة دور — على دور المربي على الصعيد الاخلاقي ودور مجموعة ضغط . وتقويم مثل هذا التطور يتوقف على رأي المرء في جوهر المسيحية : هل هي ، أولا ، في خدمة الحياة الداخلية أم في خدمة المجتمع ؟ ومجموعة المواقف الممكنة بين هذين القطبين ذات اهمية حاسمة من وجهة نظر التحليل السياسي .

كولونتاي الكسندرا
(١٨٧٢ — ١٩٥٢)

اشتراكية ومن العاملات في الحركة النسائية الروسية . ادخلت نقد الاسرة والاخلاق الجنسية البورجوازية في الماركسية (راجع الحركة النسائية) .

كــونت اوغست

(١٧٩٨ ــ ١٨٥٧)

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي جاء من بيئة كاثوليكية وملكية بدأ بمعارضتها حتى ولو تطلع فيما بعد ، بحنين ، نحو التركيب الكاثوليكي ــ الاقطاعي للقرون الوسطى . وقد تأثر ، طيلة ما بقي مــن حياتــه ، بدراساته في مدرسة البوليتكنيك حيث اكتسب ثقة مطلقة بمناهج العلوم الطبيعية واشبع بالروح العقلانية للموسوعة . وكونت الذي طرد مــن المدرسة لانه قاد تمردا ضد الادارة امضى قسما كبيرا من حياته ، منــذ عام ١٨٣٢ ، كمدرس رياضيات متواضع . وتأثر ، أيضا ، بسان سيمون الذي كان سكرتيرا له ومعاونا من عام ١٨١٧ وحتى القطيعة بينهما عام ١٨٢٤ . وكان ترابطهما الروحي ، خلال هذه السنوات ، من القــوة بحيث يصعب الفصل بين اسهامات كل منهما . فقد أعطي كونت تعبيرا منهجيا لعملية سان سيمون ، وكان مؤسس الوضعية ، وهي فرع من العلمية . الا ان سان سيمون اقنع كونت بان اعادة تنظيم المجتمع التالية للثورة لايمكن ان تقوم ، حصرا ، على العلماء والمعرفة العلمية (« السلطة الروحية » لدى كونت) ، بل ينبغي ان تشمل الصناعيين والنمو الصناعي (وظيفة « السلطة الزمنية ») .

في بداية العشرينات من القرن التاسع عشر ، صاغ كونت ، في ابحاث اصيلة ولامعة ، الخطوط الاولى للافكار التي طورها طيلة حياته . وقد لعبت امرأتان دورا اساسيا في حياة كونت الذي كان لديه ، فضلا عن ذلك ، نزوع مهووس الى العمل وميول اكتئابية . وفي عام ١٨٢٥ ، تزوج من مومس سابقة . ويفسر انهياره العصبي عام ١٨٢٦ بالانهاك العقلي وبكون زوجته قد لجأت ، من جديد ، الى البغاء لتعيل الاسرة . وفي عام ١٨٤٤ ، وبعد ان انهى كتابه « دروس في الفلسفة الوضعية »وقبل ان يبدأ بكتابه « نظام السياسة الوضعية » التقى كلوتيلد دوفو ، وهو مازاد ميوله الدينية حدة . وابرز ، منذ ذلك الحين ، السلطة الروحية

التي تعلمها من ميستر في شبابه بحيث ان العلماء لم يعودوا يحلون ، في تصوراته ، محل الكهنة ، بل اصبحوا ، هم انفسهم ، انواعا من الكهنة . والوضعية السياسية هي ، دون شك ، واحد من اخصب تيارات القرن التاسع عشر .

يرى كونت ، في بحثه لعام ١٨٢٠ ، « تقويم موجز لمجمل الماضي الحديث » ، انه يجب رفض التصور التقليدي للسياسة لصالح ادارة استحقاق وادارة تكنوقراطية للشؤون العامة . وهو قريب من سان سيمون عندما يؤكد ان الثورات العلمية والصناعية والسياسية شقت الدرب نحو نظام اجتماعي جديد لا يحتاج ، فيه ، الشعب الى ان يحكم أو يقاد وحيث يكفي ، من اجل المحافظة على النظام ، تسوية الشؤون المتصلة بالمصلحة العامة . ويجب ان ينظم المجتمع الجديد من جانب الذين يملكون الكفاءات العلمية ومن جانب رجال المصارف والصناعة الذين يشرفون على الموارد الضرورية لخلق الثروة . ويقارن كونت الماضي القسري ، قبل ـ الوضعي ، بالترابط الذي سوف يميز النظام المقبل . ويقول كونت ان القادة العسكريين يأمرون في حين يكتفي القادة الصناعيون بالادارة . وكان الناس ، في الحالة الاولى ، رعايا ، في حين انهم ، في الحالة الثانية ، شركاء من أبسط عامل الى أغنى صاحب مشروع والى أكثر المهندسين كفاءة . الا أن كونت يقول ، بوضوح ، انه لن تكون هناك ديمقراطية . فسوف يلعب الشعب دورا سلبيا وتابعا في اتخاذ القرارات . ويرد كونت على الذين يصفونه بأنه يدافع عن « استبدادية قائمة على العلم » بأن نتائج العلم ، بطبيعتها ، مؤقتة وقابلة للاختبار بحيث ان العلم لا يمكن أن يستخدم أساسا للقمع . ويقول ان قرارات العلماء ليست نتيجة ارادة متعسفة ، بل هي النتيجة الضرورية لما تمليه الوقائع .

وكان كونت يتمنى أن يستخدم « كتيبه الاساسي » الصادر عام ١٨٢٢ والذي كانت له ثلاثة عناوين متعاقبة (« نظام السياسية الوضعية» عام ١٨٢٤ و « خطة الاعمال العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » عام ١٨٥٤) للهدف نفسه الذي كان لخطاب دالمبير الافتتاحي في الموسوعة.

ويرى هايك انه جرب نوعا من الثورة المضادة للعلم . ويرى كونت انه من المستحيل العودة الى الماضي الملكي ــ اللاهوتي ــ العسكري الذي كان يؤلف النظام الاقطاعي قبل الثورة . فلا يمكن لسيادة غير علمية ان توفر اساسا متينا لمجتمع يعاد تنظيمه ، سواء اكانت سيادة العقل الفردي بالنسبة لشؤون الروح أم لسيادة الشعب بالنسبة للقرارات السياسية . فلا شيء أكثر اضحاكا من المحاولات المتعاقبة لواضعي الدساتير من أجل بناء مؤسسات مستقرة على أسس المبادىء الثورية التي هدمت النظام القديم . ويرى كونت ان على رجال العلم الحاليين ان يرفعوا السياسة الى مصاف علم ملاحظة .

ونظامه ــ الذي سيسميه « العلم السياسي » في بداية العشرينات من القرن التاسع عشر ، ثم « الفيزياء الاجتماعية » ، وأخيرا « علم الاجتماع » عام ١٨٣٨ ــ يستند الى قانون للنمو التاريخي ، قانون الحالات الثلاث التاريخي . وهذا القانون الثابت ، القائم على طبيعة الاشياء ــ الذي كان تورغو قد تحدث عنه قبله مستلهما كوندورسيه ــ جعل كونت مشهورا . ان البشرية تتقدم . فقد انتقلت من الحالة اللاهوتية للملكية الى الحالة الميتافيزيكية للديمقراطية لتصل الى الحالة الوضعية ، العلمية والصناعية . ويدافع كونت عن تفوق السياسة الوضعية لان النظام الوضعي يكشف ، اذ ذاك ، ان الاخرين يخترعون . فلا تقوم السلطة على القوة أو الثروة ، بل على الملاحظة العلمية للوقائع التي تقتضي استعادة السلطة الروحية .

ويشرح كونت ، في الاخير من ابحاثه الثلاثة الصادرة قبل انهياره العصبي عام ١٨٢٦ ، كيف يجب ، في رأيه ، ان يدار الرأي العام اللاحق للثورة . وهو يريد ان يعيد الى الحياة ، على مستوى أوروبا الشراكة الاخلاقية القروسطية التي كان ميستر قد قدم وصفا حصيفا لها في مؤلفه « حول البابا » ، ويرى انه اذا كان الرجعي الكبير قدم ترياقا قويا ضد الليبيرالية الهدامة ، فانه عاجز عن اعادة ما دمرته السيرورة

التاريخية الى الابد . والعلم السياسي الذي يملك ديناميكية الثورة الفرنسية وسلطة الكاثوليكية الرومانية هو ، وحده ، الذي يستطيع اعادة الاجماع الاجتماعي دون اللجوء الى قسر قاس . والوحدة بالاشتراك في عقيدة ــ الكاثوليكية دون المسيحية على حد قول صيغة هكسلي ــ توازن الاتجاه الى الصراعات الطبقية التي يثيرها تقسيم ضيق للعمل بين ارباب العمل والعمال . وسوف ينبغي على السلطة العلمية الروحيــة منع استبداد الاغنياء واحلال ضبط القوى الاقتصادية بموجب المصلحة العامة محل استبداد الاقوى . ولا يعتقد كونت ــ على عكس دوركهايم ــ ان النمو التلقائي للمجتمع الصناعي سيقود الى تضامن اجتماعي بفضل تقسيم العمل . وهو مقتنع بأن « تطابق المصالح » لا يمكن ان يأتي الا عن طريق ضغط عقيدة اخلاقية ــ على غرار مالتوس الذي كان يؤكد ان هذه العقيدة أساسية اذا أردنا تحويل الزيادة الحتمية للسكان . ولا يعتقد كونت ان التعاون العمومي السلمي والسياسي يمكن أن يتحقق دون تدخل حكومة توجهها السلطة الروحية . ولا يتردد كونت ، في مؤلفه الكبير « نظام السياسة الوضعية » (١٨٥١ ــ ١٨٥٤) ، عــن المناداة بأن علم الاجتماع ليس كافيا بذاته ، بل تلزم سوسيوقراطية أو عبادة اجتماعية .

وعلى الرغــم من ان كونت قــد احتفظ بقناعات عــام ١٨٢٠ الايديولوجية والمنهجية حتى نهاية حياتــه ، فان ميله الى القواعــد والتنهيج اخذ ابعادا مبالغا فيها في سنواته الاخيرة ونزوعه الى هذيان تمجيد الرياضيات الذي تطور في صوفية دوغماتية وعلمية زائفــة يفسر ، جزئيا بـ « الصحة العقلية » التي تبناها في عمر الاربعين . وفي عــام ١٨٣٨ ، وهي السنة التي شهدت ولادة كلمة « سوسيولوجيا » ، قرر كونت الانقطاع عن قراءة كتب جديدة والاقتصار على الكتابــة وقراءة شعرائه المفضلين ــ يجب ان يضحي بالاستهلاك لصالح الانتاج . فسوف يفقد ، اذن ، الصلة بافكار الاخرين . وقد اختار المائة كتاب التي ستؤلف المكتبة الوضعية الكاملة واتلف الاخرى ، الناقلة . وهو يكشف عن نفسه ،

في « نظام السياسة الوضعية » و « نداء الى المحافظين » ، نصيرا متحمسا لديكتاتورية محافظة ورأسمالية . فالبروليتاريا سوف تكون خاضعة . وسوف تضمن الدولة للجميع التربيـة والعمل مع حد ادنى من الأمن الاجتماعي . وسوف تمارس الديكتاتورية خلال فترة ٢١ سنة قبل ان تنتقل السلطة الزمنية الى ايدي ادارة ثلاثية من ثلاثة رجال مصارف ، ويؤلف كاهن الانسانية الاكبر المعادل الروحي لهذه السلطة . وسوف يكون لهذه المجموعة المصطفاة ذاتيـا والمخلدة لذاتها بذاتها صفة موظفين عامين يتصرفون من اجل المصلحة العامة التي هم ، وحدهم ، القادرون على تصورها .

ولا شك في أن جملة نظام كونت السياسي قد حيرت بعضا من أوائل المعجبين به ، في البدايات ، وأشدهم حـرارة في فرنسا ، ولكن تأثير افكاره كان دائما . وتأثيره في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع ، بفضل دوركهايم وليفي ــ برول خاصة ، لم يقتصر على فرنسا ، شأنه في ذلك شأن محاولته تأسيس اخلاق علمية محل المسيحية . الا انه اذا كانت نزعته الزمنية تجتذب اليسار غير الاشتراكي ، فان استبداديته كانت تناسب اليمين غير المسيحي ، ولا سيما شـارل موراس . وقـد كان للوضعية ، أيضا ، تأثير هام في العلوم الاجتماعية في القرن العشرين وسيطرت ، عن طريق السلوكية، على العلم السياسي الامريكي لمنتصف هذا القرن (راجع النظرية السياسية والعلم السياسي) . وكان لتصوراته التكنوقراطية للسياسة ، وهو « منظر المجتمع الصناعي » ، (آرون) ، تأثير دائم ، ولو كان مبثوثا ولا شعوريا ، متصل بالاعتقاد بأن الديمقراطية تقود الى سيطرة الجهل وانعدام الكفاءة . فالمهندسون الذين يطبقون المعرفة العلمية على المسائل الصناعية مكرسون للتركيب بين القدرات الروحية الزمنية اللازمة لضبط الجماهير الشعبية في رابطة سلمية وانتاجية . وفضلا عن ذلك ، قدمت مدرسة البوليتكنيك ، العزيزة على قلب كونت ، قسما كبيرا من النخبة التي تحكم فرنسا . وقد انشيء معهد باسم اوغسـت كونت في المواقـع الباريسية القديمة لمدرسـة

البوليتكنيك ، عام ١٩٧٧ ، من جانب خريج لهذه المدرسة ، هو فاليري جيسكار ديستان . وهذا المعهد لم يعش بعد التغيير الرئاسي عام ١٩٨١ . وهكذا ، وعلى الرغم من اداناته للمبدأ الديمقراطي الجديد بالازدراء ، ادى الانتخاب بالاقتراع العام الى الغاء هذا التكريس الرمزي لادارة علمية في خدمة السلطة الاقتصادية والسياسية ، مؤقتا على الاقل . الا ان الاتجاه نحو نمط ادارة تكنوقراطية يستمر ، كما تبين كونت ، يشعر بآثاره ، بقوة ، في كل المجتمعات الصناعية المتقدمة تقريبا .

كوندورسيه المركيز ماري جان

(١٧٤٣ – ١٧٩٤)

فيلسوف فرنسي كان الاصغر عمرا بين الفلاسفة المهمين في قرن الانوار والوحيد الذي عاش خلال الثورة الفرنسية وشارك فيها . وقد صنع لنفسه ، في البدء ، شهرة كعالم رياضي . وعندما أصبح تورغو وزيرا للمالية لويس السادس عشر ، سمي كوندورسيه الذي لم يجاوز الثلاثين ، اذ ذاك ، مفتشا عاما للنقد . وشارك ، في تلك الفترة ، في التصور القديم القائل ان اصلاح فرنسا يقتضي تقوية سلطات الملك واخضاع البرلمانات والهيئات التقليدية الاخرى .

وأصبح كوندورسيه ، في بداية الثورة ، جمهوريا . ودافع عن عدم التناقض في هذا الموقف بقدر ما أكد ، دائما ، « سيادة العقل » . وهو يميز ، بعناية ، هذا المدلول عن « الارادة العامة » لدى روسو ودعا ، على العكس من ذلك ، الى سيادة « العقل العام » . وقد كان العقل يقتضي ، في النظام القديم ، حكومة متناسقة وموحدة كان الملك ، وحده ، يستطيع توليها . فقد كان للعاهل الحق بالحكم بقدر ما كان الممثل الحقيقي للامة في مجموعها ، في حين ان البرلمانات لم تكن كذلك .

ويرى كوندورسيه أن لويس السادس عشر لم يعد ، منذ عام ١٧٨٩ ، هذا الممثل ، وان العقل العام يجب ان يتمفصل على مؤسسات

جديدة . ويرفض كوندورسيه الديمقراطية نظرا لعدم كون البشر ، عامة متنورين ، ولكنه يقترح اعطاء الاغلبية حق اختيار نواب سيشرعون باسمها من بين افراد نخبة مثقفة . وهو يصوغ تقنيات منضجة جدا لضمان كون الانتخابات للمجالس المؤقتة والوطنية ممثلة ، حقا ، لـ « الروح العامة » . ومجالس كوندورسيه أصيلة . فمن أجل تجنب ان يظلم العقل بالهوى والرأي العام ، يقترح ان لا تجتمع هذه المجالس ، بل ان تعمل بالمراسلة . وبعباره موجزة ، يجب حذف السياسة لفتح الطريق امام « العلم » .

ودافع كوندورسيه في كتابات عديدة عن فكرته القائلة أن الحكومة يمكن أن تكون في علمية الفيزياء . فلا يوجد أي شيء مؤكد في هذين الميدانين ، وكل شيء يستند الى احتمالات . وسوف يكلف خبراء بحساب الاحتمالات في العلم السياسي . ويتصور كوندورسيه انبثاق طبقة من البيروقراطيين مكرسة من أجل « العقل العام » وينبغي عليها صياغة حلول عقلانية لمسائل قومية كالدفاع والصحة وتحديد الضرائب والتربية والرخاء العام . وتصوره لاتساع دور الدولة قريب من تصور القرن العشرين .

وقد انتخب كوندورسيه في عدة مجالس ثورية وانضم الى نادي اليعاقبة عام ١٧٩٢ . ولم يقترع على موت الملك (فهو ضد حكم الاعدام)، ولكنه اقترع لصالح الجمهورية . ورأى أنصار حكومة الشعب أن كوندرورسيه يرغب ، بمناداته بسيادة العقل ، في نقل السلطة الى « كهنوت فلسفي » . والدستور الذي صاغه لتطبيق أهدافه استقبل استقبالا جيدا من جانب الجيروندين ، ولكنه افقده أصدقاءه القدامى اليعاقبة . وفي عام ١٧٩٣ ، في عهد الارهاب ، اضطر كوندورسيه الى الاختباء ليفلت من الاعتقال .

وقد كتب اذ ذاك ، « مخطط للوحة تاريخية لتقدم الذهن البشري » (صدر عام ١٧٩٥) . ويعيد كوندورسيه تأكيده لكون الأمر

لا يقتصر على أن العلم قادر على انقاذ البشرية ، ولكنه على أهبة أن يفعل ذلك أيضا . وانتهى أمر كوندورسيه الى الاعتقال . ومات في السجن (وربما انتحر) في عمر الخمسين .

كونستان هنري بنجامان
(١٧٦٧ – ١٨٣٠)

هنري بنجامان كونستان دوروبيك مفكر ليبرالي فرنسي من أصل سويسري . وقد لعبت أصول كونستان البروتستانتية السويسرية دورا كبيرا في حياته وفكره على الرغم من أنه عاش معظم حياته خارج سويسرا . وكان أبوه ، الضابط المحترف ، يقود فوجا في هولندا . وتمت تربية كونستان الفتى والمبكر النمو ، في البدء ، في بروكسيل ، ثم في جامعة ايرلانغن ، وأخيرا في ادنبرة حيث اتصل بالنظرية الاجتماعية لفلسفة الأنوار الاسكتلندية . وعند عودة كونستان الى القارة الأوروبية ، التقى السيدة دوشارير الأكبر منه سنا ، ووجد ، اذ ذاك ، نوع المرأة الذي سيسود حياته : نساء أكبر منه سنا سيشاركهن هواه للافكار . ولم يعمر زواج تقليدي ، عام ١٧٨٩ ، طويلا . (وتزوج ثانية ، فيما بعد ، لكن هـذا الزواج كان قصير العمر أيضا) . وكونستان مؤيـد للثورة الفرنسية ، وهو ماأدى به الى العمل ، لفترة قصيرة ، وصيفا للدوق دوبرنشفيك حتى نهاية ١٧٩٤ . والتقى ، بعد ذلك ، السيدة دوشتايل ، المرأة التي كان لها أقوى أثر في حياته وأفكاره خلال ما يقرب من عشرين سنة . وانضم كونستان الى حلقتها الليبرالية في باريس ونشر ، عـام ١٧٩٦ ، أول أبحاثه السياسية مدافعا عن حكومة « الادارة » ضـد الحركات الرجعية . وفي عام ١٧٩٨ ، صار عضوا في « التريبونا » ولكن بونابرت لم يرتح لعلاقاته بالسيدة دوشتايل التي جعلت منه شخصا غير مرغوب فيه . وفي عام ١٨٠٣ ، لحق بالسيدة دوشتايل الى المنفى وقضى

كثيرا من الوقت في قصرها في كوبيه ، قرب جنيف . وزار كونستان ، ايضا ، المانيا وانفتح على فلسفتها الرومنطيقية وفكرها الديني (راجع الرومنطيقة) .

وكانت سنوات الامبرطورية أكثر سنوات كونستان ابداعا على الرغم من أنه نشر القليل . فقد عمل في مؤلفاته الرئيسية في السياسة والشعور الديني . وقاده سقوط نابليون الوشك على الوقوع الى أن ينشر ، عام ١٨١٣ ، « حول روح الغزو والاغتصاب في علاقاتهما بالحضارة الأوروبية » حيث يرى أن غرائز نابليون التوسعية تعارض معارضة عميقة الاتجاهات الجديدة للمجتمع الأوروبي الذي يريد السلام ويلتفت ، بصورة متزايدة ، الى التجارة . واستلهم كونستان فلسفة الأنوار الاسكتلندية في تحليله للتغير الاقتصادي والاجتماعي . وعندما عاد كونستان الى باريس ، أصبح ، في عهد لويس الثامن عشر ناطقا بارزا بلسان الليبرالية التي أعطت الميثاق الدستوري . ولكنه ترك نفسه يقتنع ، بعد عودة نابليون من جزيرة ألبا ، بنواياه الليبرالية وكتب ميثاقا دستوريا للامبرطورية المستعادة . وبعد واترلو ، هرب كونستان الى انكلترا حيث كتب « ادولف » وهي رواية تعد تحفة في الاستبطان . وعندما عاد الى باريس ، انخرط في مهنة الصحافة ودافع بحرارة وكفاءة عن حريتها . وأصبح ، عام ١٨٩١ ، نائبا وحارب الرجعية الملكية المتطرفة بعد مقتل ولي العهد عام ١٨٢٠ . وقد حدت صحته السيئة وولعه بالقمار ، في العشرينات ، من نشاطه السياسي . ولم يكتسب نفوذا كبيرا في المجلس ، على عكس روايه كولار أو دوسير ، لأنه لم يكن قادرا على الارتجال . وهو شهير ، بصورة خاصة ، بمقالاته الحادة . وتوفي كونستان بعد ثورة تموز التي دعمها بقليل .

ان الفكر الاجتماعي والسياسي لكونستان ، كفكر السيدة دوشتايل ، يؤلف نوعا من التعليق على كتابات روسو . واصول روسو السويسرية وتصوره للارادة العامة ، وكذلك استخدام أفكاره من جانب ثوريين ـ مثل

روبسبيير ـ تفسر لماذا لا يستطيع البروتستانتيون الليبراليون تجاهله عندما يتساءلون لماذا انحطت الثورة الى ارهاب . هل يأخذ تصور الادارة المدنية المندمج في مدلول الارادة العامة في حسبانه ، حقا ، الطموحات المسيحية الحديثة ؟ هـل ضلل روسو اعجابه بـ « مدينة » العصـور القديمة ودفاعه عن المشاركة الاجتماعية في « العقد الاجتماعي » ؟ بهـذا النوع من الأسئلة تجاوزت السيدة دوشتايل وكونستان ، شيئا فشيئا ، الفكر الليبرالي الأولي للقرن الثامن عشر . لقد انتقدا تصور روسـو للحرية وسعيا الى معرفة ما يفترق ، به ، المجتمع الحديث عن المجتمع القـديم .

وهكذا توصل كونستان الى تمييزه الشهير بين الحرية القديمة والحرية الحديثـة . فقد فهم القدامى الحرية في حدود المواطنة ـ أي حق المشاركة في مجلس يناقش ويتخذ قرارات. ولكن هذا الحق لا يضمن ايا من الحقوق الفردية أو الخاصة التي يربط الأوروبيون الحديثون بينها وبين فكرة الحرية . فالحياة الوحيدة المقبولة كانت ، بالنسـبة للاغريق ، حياة المواطن ، ويرتبط ذلك بما كانت عليه حياة طبقة متميزة أوارستقراطية في مجتمع رق . اما في أوروبا الحديثة ، فان المساواة امام القانون وحرية الفرد في السعي وراء مصالحه الشخصية قد خلقتا سياقا اجتماعيا واخلاقيا مختلفا جذريا . فالاستقلال الفردي وانعدام القمع أصبحا ، بدلا من تضامن طبقة محاربة ، القيمتين الأساسيتين ، والاتجاه السلمي والاقتصادي للمجتمعات الحديثة يستلزم أن يشمل الرخاء العام حماية المصالح الخاصة بدلا من التضحية بها في سبيل مدلول مفرط البساطة للصالح العام . ان مثل هذا المدول للواجب المدني يصبح خطرا عندما ينتقل الى أمة حديثة ، لها دولة ، لأنه ينزع الى اعطاء السلطة لاوليغارشية تخفي سلطتها وراء توجيه النداء الى الارادة العـامـة .

ويدافع كونستان ، أيضا ، عن « الاكتشاف » الحديث للتمثيل ضد استخدام روسو لـ « المدينة » القديمة وذلك لتجريد هذا المفهوم

من القيمة . ويرى كونستان أن النظام التمثيلي هو أحسن وسيلة لصيانة الاستقلال الفردي ، في حين لا يقترح روسو سوى ضمانة شكلية للحرية (عن طريق التبادل) في مفهومه عن « الارادة العامة » . وعلى وجه الاجمال ، فان انشغال كونستان بحماية الاستقلال الفردي ، قبل كل شيء ، يقوده الى الخفض من تقدير الطاقة الأخلاقية للمشاركة السياسية ، التي كان روسو قد ألح عليها ، ان لم يكن قد أدى به الى تجاهلها . ولكن كونستان يراجع ، عام ١٨١٩ ، بعضا من أفكاره في برهة الصراع بين الليبراليين والملكيين المتطرفين في عهد عودة الملكية الا انه يبقى مبهما فيما يتعلق بمعرفة ما اذا كانت هذه المشاركة مبررة كوسيلة لحماية الحرية المدنية أم ما اذا كانت قيمة في ذاتها .

ويشتهر فكر كونستان السياسي ، خاصة ، بهذا التمييز بين الحرية القديمة والحرية الحديثة ــ الذي أعطاه كونستان صورة نهائية عام ١٨١٩ بعد أن رسم خطوطه الرئيسية في كتابات عديدة . الا أن كتابه « مبادىء السياسة » الصادر عام ١٨١٥ يتضمن ملاحظات بارعة وأصيلة حول مشكلات عديدة . ويفتتح كونستان ، بشكل خاص ، انتقاد مفهوم السيادة ، وهو النقد الذي سيتابعه غيز وتوكفيل . وعلى هذا النحو سوف تنفصل الليبرالية الفرنسية لبداية القرن التاسع عشر عن فلسفة أنوار القرن الثامن عشر . وكذلك ، فان اهتمام كونستان بالشعور الديني يفصله عن الفلاسفة السابقين . فهو يريد ، في كتابه « حول الدين » ، انقاذ الشعور الديني من استغلاله من جانب الكهنوت ومن مذهب المصلحة الشخصية السطحي . وهو يقاتل على جبهتين ، ضد مادية القرن الثامن عشر وضد التعصب الكهنوتي لدى الملكيين المتطرفين في عهد عودة الملكية . وقد وفق ، وهو الوفي لأصوله البروتستانتية ، بين المبادىء الليبرالية والشعور الديني المخلص مدافعا ، بذلك ، عن الليبرالية ضد اتهامها بأنها معادية للدين .

كيلسن هانــز

(١٨٨١ – ١٩٧٣)

منظر ومشرع دستوري نمسوي . ولد كيلسن في غاليسيا ودرس الحقــوق واصبح أستاذا في فيينــا (١٩١١ – ١٩٣٠) ثم في كولون (١٩٣٠ – ١٩٣٣) . وبعد وصول هتلر الى الحكم ، أقام في براغ (١٩٣٣ – ١٩٣٨) ثم في جنيف ، وأخيرا في بيركلي في الولايات المتحدة .

ان المسألة الأساسية ، بالنسبة لكيلسن ، ابستيمولوجية : كيف يمكن أن نحصل على معرفة علمية وموضوعية للحقوق المعيارية ؟ أن هذا يترجم ، بيسر ، في الروح الكانتية الجديدة لنهاية القرن في فيينا ، ببحث عن الافتراضات المسبقة التي تتيح هذه المعرفة .

وكما يؤسس مبدأ سببية مفترض مسبقا النماذج الخاصة للصلات بين الاحداث (صلات سببية) التي تؤلف معرفتها وتوضيحها مهمــة العلوم الطبيعية في ميدان ماهو « كائن » كذلك يجب ان يوجد مبـــدأ مفترض مسبقا يرتب معرفتنا للصلة المعيارية النوعية (اذا كان هناك (آ) فيجب ان يكون هناك (ب)) التي تكون معرفتها مهمة العلم المعياري الذي يدرس ميدان « ماينبغي أن يكون » .

وهناك ، في معرفة كل نظام قانوني ، افتراض مسبق ضروري هو انه يجب ان نقدر ان الفعل التاريخي الذي يخلق الدستور صحيح . واستعمال القوة في الجماعة يقوم حول هذا النظام الدستوري وحول المعايير القانونية التابعة التي خلقت لدى ممارسة السلطة . ولهذا المعيار المفترض مسبقا ، ولكنه غير مطروح كمبدأ ، أو المعيار الاساسي ، نتيجة هي اننا لا نحكم على الافعال البشرية من خلال تأثيرها الفعلي او المحتمل في الاخرين ، بل نحكم على معايير سلوكية تخلقها لبشر آخرين يعونها ، بدورهم ، ايضا . والمعيار الاساسي هو المفهوم الذي يعرفه كيلسن اكبر المعرفة ان لم يكن الذي يفهمه افضل الفهم .

ولكيلسن رؤية ديناميكية للنظام القانوني . فمن وجهة النظر التعاقبية ، يعين الحق الوضعي قواعد خلقه ذاته . والدستور الصحيح هو فعل التشريع الاعلى عندما يضعه مشرعون مؤهلون . ويمكن للتشريع الاولي ، بالصورة نفسها ، ان يصنع صحة التشريع الثانوي . وكل صور التشريع العام تسمح باللجوء الى عقوبات قضائية في حال خرق القانون . والنظام الحقوقي يسمح للمواطنين ورجال القانون بانزال العقاب . فالنظام القانوني هو ، اذن ، سيرورة تجسيد للمعايير تصل الى توجيهات فردية ومشخصة . ويقتضي الانتقال الى المشخص حذف كل التباس . وتدع المعايير العامة ، دائما ، مجالا للتفسير . فالمعيار العام ، كقاعدة تقويم للاعمال (القانونية أو غير القانونية) ، لا يغطي ، أبدا ، كل الحالات الخاصة بصورة استنفاذية . والمعايير الفردية هي ، وحدها ، القادرة على بلوغ هذه النتيجة .

وبالتالي ، فينبغي ، على كل مستويات التسلسل ، لافعال ارادة استنسابية ان تسد الفجوات وتضيق مجال عدم التحديد لان المعايير المفردة هي ، وحدها ، المحددة تحديدا كاملا . وهذه السيرورة ليست استنتاجية . فلا يمكن استنتاج القواعد النوعية من القواعد العامة ، ولا يمكن ان توضع الا من جانب اشخاص تسمح لهم القواعد العامة بذلك .

وافعال خلق المعيار هذه تسمح لنا بأن نفهم معنى « الواجبات » ، وبالتالي مقولة المعياري . فكل فعل ارادة يتصل بسلوك شخص آخر يعني ، من الناحية الذاتية ، ان الاخر يجب ان يفعل شيئا ما . الا انه ليس لهذا « المعنى الذاتي » ، لهذا الواجب « الذاتي » دلالة موضوعية بالضرورة . واطروحة كيلسن هي ان المعاني الذاتية والموضوعية لاتتوارد الا عندما يكون فعل الارادة مسموحا به . ولا يكون الحكم المعياري الموضوعي (او المشترك بين الذوات) ممكنا الا عندما يكون للمفترض مسبقا اساس عقلاني (معيار اساسي) ومن اجل ان يكون للمعيارالاساسي اساس عقلاني ، يجب ان تكون القواعد الدستورية التي تصدق عليه ناجعة اجماليا في نهاية المطاف .

وكما انه يجب تصور القانون المستوعب بالصورة التعاقبية كنظام ديناميكي يضبط خلقه الخاص ، كذلك يمكن ان يستوعب بصورة متزامنة في وجهه السكوني . وهذا المنظور للنظام القانوني يكشف صفة اخـرى هي انه نظام قسري . وبالفعل ، فان كل عنصر حقوقي ــ دون استبعاد الدستور او المعيار الاساسي ــ في كل تمثيل سكوني للقانون ، يصبح شرطا للاستعمال المسموح به لعقوبته . فنظرا لصحة الدستور ، ونظرا لصحة التشريع في العقود ، ونظرا لصحة تنفيذ عقد ما ، ونظرا لانتهاك العقد من جانب أحد طرفيه وصحة شكوى طرف آخر ، يجب على المحكمة ، اذ ذاك ، ان تأمر الطرف الذي انتهك العقد باصلاح الاضرار .. وبالمقابل، فان كل فعل قسري من جانب انسان ضد انسان آخر هو ، من وجهة نظر قانونية ، جنحة او عقوبة . ويمكن ان يدرك القانون ، بتصوير الضبط العام للقسر بهذه الصورة ، كنظام سلام ، وهذه هي الصورة التي يتمثله كيلسن عليها .

والدولة ، بالنسبة لكيلسن ، تشخيص وحدة النظام القانوني . فالحديث عن الدولة هو حديث عن الحق ، والعكس بالعكس . ولا يمكن تصور ثنائية الدولة والحق ، وبالتالي فان النظريات التي ترى أن الدولة هي التي تخلق القوانين هي نظريات جوفاء .

وتخضع الدولة والنظام القانوني ، ذاتهما ، للحقوق الدولية التي يضمن مبدأ كفايتها صحة الأفعال التي تسمح بها الدول قانونيا . ويطرح كيلسن فكرة ــ معترضا عليها جدا (ومغلوطة دون شك) ــ هي فكرة وحدة الحقوق الدولية وحقوق المدينة . فكل الأنظمة الحقوقية المحلية ، بموجب هذه المقاربة ، أنظمة فرعية للنظام الحقوقي الدولي .

ويقود التصور الوحداني نفسه كيلسن الى أن يرى أن النزاع بين معايير صحيحـة مستحيل . فاذا اتفـق أن تعارض معيـار قانوني ومعيار اخلاقي ، فان أحدهما يجب أن يبطل . ويخلص كيلسن ، في مقاربة ذاتية ، الى أن وجهة النظر الوحيدة التي تستطيع أن تدعم

نظاما معياريا موضوعيا وبينيا هي وجهة نظر الحق . وتبدو له الفكرة القائلة ان الصحة القانونية يمكن أن تتحول بموجب القيمة الاخلاقية الموضوعية من قبيل العبث .

ويرى كيلسن أن المعايير العامة غير محددة الى حد أن التطبيق المفرد للقانون يتضمن ، بالضرورة ، جانبا ايديولوجيا . والايديولوجية محتومة في الفعالية الحقوقية ، ولكنها لا تختلط بنظرية الحق الخالصة . وكان لكيلسن ، حول هذه المسائل ، مساجلة طويلة مع الحقوقيين الماركسيين . ووجهة نظر كيلسن معالجة في كتاب « النظرية الشيوعية للحق » (١٩٥٥) .

كينز جون ماينارد

(١٨٨٣ ــ ١٩٤٦)

عالم اقتصاد بريطاني نشأ في ظل أفكار سيغدويك ومارشال في كمبردج . وقد ثار كينز ، جذريا ، بالاقتصاد السياسي بكتابه « النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقد » (١٩٣٦) الذي فسر على انه يبرر اللجوء الى عجز الموازنة لتنشيط العمالة . وكان من انصار صلح مشرف مع ألمانيا عام ١٩١٩ وشارك في خلق صندوق النقد الدولي عام ١٩٤٤ .

يرى كينز ان الفقر والصراع الاقتصادي بين الطبقات والامم (اللذين يمكن أن يولدا الحرب) يمكن قهرهما بفضل اعادة تنظيم للمجتمع. وهو يرفض « اشتراكية الدولة » ويرى أن الرأسمالية تصون الحرية الشخصية وانها ناجعة بسماحها بلا مركزية القرارات ولجوئها الى المصلحة الشخصية . ولكن الفوضى الاقتصادية المصاحبة لرأسمالية حرية العمل لا تؤمن العمالة الكاملة ولا مساواة كافية في توزيع المداخيل والثروة . وهذا ما يجعل تدخل الدولة ضروريا . وتنامي دور الدولة والاشراف الحكومي الاوثق على الادخار والاستثمار والفوائد المنخفضة

وبرامج الاعمال الكبيرة هي وسائل بلوغ « العدالة والاستقرار الاجتماعيين » . وسوف تنجم ، عن ذلك ، رأسمالية معدلة ستلعب ، فيها ، الدوافع المالية ، كما يأمل كينز ، دورا أقل أهمية .

وفي حين يناقش علماء الاقتصاد معنى كتابات كينز ، تخضع السياسات الكيزية لانتقادات واسعة . ويأخذ بعضهم عليها انها شجعت التضخم وزيادة تدخل الدولة ، في حين يرى آخرون انها كانت منشأ التنمية الاقتصادية لما بعد الحرب وللعمالة الكاملة (حتى بداية السبعينات على الاقل) .

* * *

حـــرف الـلام

لابريــولا

لاســـال

اللامعمدانيــون

لوثــر

لـــوك

لوكاكس

لوكسمبورغ

الليبراليــة

لينـــين

اللينينيــة

لابريولا انطونيو

(١٨٤٣ - ١٩٠٤)

فيلسوف ماركسي ايطالي ، ولد في جنوب ايطاليا ودرس في جامعة نابولي حيث كان يدرس الهيغلي برتراندو سيافنتا . وانطونيو لابريولا معروف ، بوجه خاص ، كارل ماركسي هيغلي على الرغم من أن فيكو وسبينوزا وهربارت مارسوا ، ايضا ، شيئا من التأثير في تطوره الثقافي . لقد كان أول من ركز (قبل ثلاثين سنة من نشر كتابات شباب ماركس) على دور الوعي والتطبيق في الماركسية . وأهم كتاباته هي : « الى ذكرى البيان الشيوعي » (١٨٩٥) ، و « ابحاث في التصور المادي للتاريخ » (١٨٩٦) و « محادثات في الاشتراكية والفلسفة » (١٨٩٧) . ولم ينشأ اي من هذه المؤلفات ككتاب منهجي ، بل هي ، بالاحرى ، تأملات تمهيدية في التصور المادي للتاريخ . وقد أصبح الكتابان الاولان من الكلاسيكيات الثانوية في الادب الماركسي . وقد امتدحهما انغلزوبليخانوف (الامر الذي يلقي الشك على الصور التي فهما عليها مؤلفات لابريولا) .

واسهام لابريولا الاساسي هو بعض تفسيرات ماركس الحتمية . وكان نقديا ، على نحو خاص ، حيال تفسيرات لوريا وانريكو فيري المستلهمة من الداروينية والتي تقول ان وسائل الانتاج تتبع قوانين دينامية التطور الطبيعي . فلابريولا يميز تمييزا جذريا بين دراسة العالم الطبيعي ودراسة العالم البشري . فالمجتمعات البشرية مصنوعة ، فعلا ، من جانب عمل الانسان وتشكل ، بالتالي ، بيئة صنعية . وهو يرفض التصور الماركسي العامي الذي يقول ان البنية الاقتصادية تحدد المؤسسات والوعي ويستشهد ، تكرارا ، بفكرة انغلز القائلة ان الاقتصاد ليس العامل المحدد « الا في نهاية التحليل » . ويرى ، أيضا ، انالماركسية هي ، قبيل كل شيء ، فلسفة عملية . والتطبيق هو اعادة القولبة

الواعية للطبيعية من جانب الانسان وخلق التاريخ بواسطة العمل العقلي واليدوي . وليست الثورة ، ببساطة ، نتيجة تغير في البنية الاقتصادية . فهي لن تحدث ما لم تخلق البروليتاريا الشروط اللازمة لحدوثها وتنظيم نفسها من أجل ان يكون الانتقال الى نمط انتاجي جديد ممكنا . وعلى الرغم من أن لابريولا تدريجي ، فانه ينتقد ، في وقت واحد ، اصلاحية توراتي وجوريس وتحريفية برنشتاين التي ترجح ، في رايه ، الرأسمالية البورجوازية أكثر مما ترجح نمو الوعي العمالي المقبل. وقد اعترض، أيضا، على ارادوية سوريل وكروتشه . وقد اثر عمله في غرامشي .

لاسال فردينان

(١٨٢٥ - ١٨٦٤)

قائد اشتراكي الماني ، ابن رجل اعمال ، درس فلسفة هيغل في برلين واشترك اشتراكا فعالا في ثورة ١٨٤٨ ، وقد كرس نفسه بعد ذلك ، خلال حوالي عشر سنوات ، لكتابه مؤلفات فلسفية وحقوقية ثم اشترك ، من جديد ، بصورة فعالة ، في الحياة السياسية . والسنتان الاخيرتان من حياته هما اللتان عاد ، خلالهما ، الى النضال . وقد أسس الرابطة العامة الالمانية للعمال ، وهي أول حزب اشتراكي الماني . ومات لاسال في مبارزة .

ويرتبط اسهام لاسال الرئيسي في الفكر الاشتراكي بالنتائج الاقتصادية السياسية التي استخلصها من تحليلاته الاقتصادية . فهو يريد ، على الصعيد السياسي ، انضاج صورة اشتراكية لمبادىء ريكاردو . وهو يبين ، بصورة مفحمة ، ان مداخيل الدولة تأتي ، بصورة رئيسية ، من الضرائب غير المباشرة التي تصيب الفقراء بصورة مفرطة ، في حين أن الوصول الى السلطة السياسية يقوم على دفع ضريبة مباشرة على

الملكية ، وهي ضريبة لا تسهم في واردات الدولة الا اسهاما ضعيفا . ويلح لاسال على الفكرة القائلة ان علاقات الانتاج هي علاقات استغلال ويخترع تعبير « قانون الحد الحيوي الادنى للاجور » الذي تعين الاجور ، بموجبه ، في المستوى اللازم ، بالضبط ، للسماح للعامل واسرته بالبقاء على الحياة . وقد انفصل الانتاج ، في الراسمالية المعاصرة ، عن الملكية وسادت الفوضى بصدد التوزيع . ويقترح لاسال ، لعلاج هذه التناقضات غير المقبولة في مجتمعاتنا ، أدوية تذكر باقتراحات لويس بلان : خلق تعاونيات انتاجية يملكها ويشرف عليها العمال الذين يحتفظون، على هذا النحو ، بكلية قيمة ثمار عملهم . وعلى الصعيد السياسي ، يطالب لاسال باقتراع عام مباشر من أجل ان تعكس الدولة مصالح العمال ، من جهة ، وبتدخل للدولة مكرس للسماح للتعاونيات بايجاد رؤوس الاموال المالية التي يحتاجون اليها من جهة ثانية . وينظر الى الدولة ، اذ ذاك ، بوصفها قادرة ، امكانيا على الاقل ، على تمثيل طبقة العمال . ويدرك لاسال ضروب ضعف البورجوازية الالمانية ، وكان مسعدا للتفاوض مع بسمارك لتطبيق مشروعاته . وقد انتقدت تصورات لاسال ، جدا ، من جانب الماركسيين لانها تسند نمو الاشتراكية الى سلوك الدولة المؤيد والمتسامح (راجع الماركسية) . وعلى الرغم من ان تحليل لاسال يفتقر الى التماسك والحس السليم معا ، فان طاقة مدهشة تخرج من عمله ، وقد اثر مزجه المتحمس بين ريكاردو وهيغل تأثيرا قويا في الاشتراكية الالمانية حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريبا .

اللامعمدانيون

بروتستانتيون راديكاليون بدأ توسعهم في القرن السادس عشر ، في سويسرا . وكانوا يؤمنون بمعمدانية الراشدين ، ومن هنا جاء اسمهم . وكانوا يرون في الكنيسة رابطة طوعية مفصولة ، كليا ، عن الحكومة المدنية . واشتهر اللا معمدانيون عام ١٨٢٣ ، عندما سيطروا

على مدينة مونستر حيث اقاموا تيوقراطية شيوعية قبل ان يبادوا . (راجع الفكر السياسي والاصلاح) .

لوثر مارتن
(١٤٨٢ ـ ١٥٤٦)

لاهوتي الماني ، اصلاحي ومترجم للتوراة . كان راهبا أوغسطينيا واستاذ لاهوت في جامعة فيتنبرغ بدءا من عام ١٥١٢ . وقد اقترح نظرية للتبرير تستند الى القديس بولس والقديس أوغسطين . واوقعته المتضمنات المشخصة لتحليله في خلاف مع البابا . وفي حين حرم البابا لوثر ، فان الجماعات الانجيلية اللوثرية أو البروتستانتية أخذت في النمو . وترتبط تصورات لوثر السياسية التي تظهر ، خاصة ، في « السلطة الزمنية » (١٥٣٣) بتصوره للطريقة التي يحكم ، بها ، الله العالم . فقد غدت البشرية ، أثر الخطيئة الأصلية ، غير قادرة على فهم ارادة الله ، وأقل قدرة ، أيضا على اتباعها ، وعبد الانسان ، اذ ذاك ، ارادته الخاصة وعقله . وقدأقام الله مملكتين ، الروحية والزمنية ، تشكلان جملة امبرطوريته لمحاربة دولة الشيطان وقهرها ، نهائيا ، عند نهاية العالم التي كان لوثر يعتقد أنها قريبة قربا كافيا .

ولا يمارس الحكومة الروحية الا المسيحيون الحقيقيون وهم جماعة رئيسها الوحيد هو المسيح وهي جماعة حب وتضامن تستبعد القسر ، والسلطة الوحيدة التي يمارسها المسيحيون مع المسيحيين الآخرين هي الاقناع . وتعارض وجهة النظر هذه وجهة نظر الكنيسة الرومانية التي تميز بين الدولة الكليريكية والدولة العلمانية ، حيث يكون للاولى اعتبار روحي أعلى من اعتبار الثانية . ويؤكد لوثر المساواة بين كل المؤمنين وعمومية الكهنوت ، وان المسيحيين يتمتعون بالحرية المسيحية بقدر مالا يكون لأي كنسي ، لأي فرد ، سلطة على ضمير المسيحي . ولا يفرض قانون الله من الخارج ، بل ان ارادة المسيحي هي

التي تتبعه بصورة حرة . والكنيسة الحقيقية ، كمدينة الله لدى القديس أوغسطين ، ليست الكنيسة الأرضية ــ وليست ، على كل حال ، طغيان روما .

وليست المملكة الزمنية مطبوعة بالحرية والمساواة الموجودتين في المملكة الروحية الالهية . ومع ذلك ، فان الله هو الذي أنشأها لمنع سيطرة الشيطان الكلية ، لتجنب أن يمزق الناس بعضهم بعضا . ويجب أن تقاد بصورة أخرى غير الصورة التي تقودها ، بها ، الكنيسة ، ورمزها هو السيف . ويجب أن تفرض احترام القوانين بالقسر لتضمن الأمن والملكية . ولا يحتاج المسيحيون الحقيقيون الى دولة ولا ينبغي عليهم استعمالها لصالحهم الشخصي . ولكنهم يقبلون ، بصورة مستقلة عن حبهم لجارهم ، هذه المؤسسة الالهية قبولا حرا ، كما يقبلون الأعباء العامة ويفعلون أكثر مما تقتضيه القوانين (يسلم لوثر ، ضمنا ، بأن القوانين البشرية يجب أن تتجه الى فرض احترام القوانين الاخلاقية) . فما يكاد سلوك المسيحيين الحقيقيين يتميز ، اذن ، عن سلوك المواطنين الطيبين . واذا انتهكت قوانين الأمير وأوامره القانون الالهي ، كما هو معبر عنه في الكتابات المقدسة ، فيجب على المسيحيين ، بالتأكيد ، رفض الطاعة . ولكن القوام الروحي للمسيحيين يجبرهم على عدم استعمال العنف ، وعلى عدم استعماله ، أيضا ، ضد الذين عينهم الله . فالسيف محتفظ به للامير وهو ما يستبعد المقاومة العنيفة للاتباع حيال رؤسائهم . ويرى لوثر أن العصيان السياسي غير مجد وأن له نتائج ضارة .

ويرى لوثر ، ضد الكاثوليكيين ، ان الكنائس القائمة يجب أن تعكس الكنيسة الحقيقية باستبعاد القسر (حتى في حالة الدفاع عن الذات أو لقمع الهرطقة) وبالامتناع عن المطالبة برفعة أو حصانة زمنية (راجع الفكر السياسي للاصلاح) . والحق الوحيد للكنيسة هو الوعظ ومنح الأسرار المقدسة والقيام بتانيبات واللجوء الى الحرمان كتدبير أخيرا .

وينسب لوثر ، في كتاباته في بداية عقد ١٥٢٠ ـ ١٥٣٠ ، الى الجماعات سلطة الحكم على العقيدة وتقرير التنظيم الكنسي واختيار الجهاز ، وذلك باسم حرية المسيحي وعمومية الكهنوت . ولكنه غير رأيه أمام العنف والحرب وضروب الفوضى والتشيع . فقد كان يجب عليه الحصول على تأييد الامراء الزمنيين الذين ليس لهم ، في تحليله، وظائف دينية نوعية . ولكنه لجأ الى الامراء ، من أجل معاقبة الاشرار ـ أي الكاثوليكيين الرومان ـ في كتابه « نداء الى النبالة الألمانية » الصادر عام ١٥٢٠ . وقد طلب اليهم حماية الاخيار واللوثريين ومعالجة تجاوزات الكنيسة بطريقة سلمية . ورأى ، منذ عام ١٥٣٠ ، أن للسلطة الزمنية الحق في قمع الهرطقة والتجديف ودعم القسس الانجيليين بأخذ حاجات أضعف أخوتهم بعين الاعتبار . ولكن لوثر يعود ، حين يجابه أمراء معادين له ، الى تصور أضيق ويقصرهم على ادارة الشؤون الزمنية بانكاره كل صلاحية روحية عليهم .

وسلم لوثر ، لدى الحرب بين الامراء البروتستانتيين والامبراطور ، بوجهة نظر الحقوقيين اللوثريين الذين يرون أن للمسؤولين التابعين ـ الأمراء ـ الحق في مقاومة امبراطور طاغية ، اذ يعود الامر الى ميدان الحق وليس الى ميدان اللاهوت . ولكنه يدين ، دائما ، مقاومة الاشخاص الخاصين دون أن يشرح لماذا تكون لقوانين البلد البشرية مثل مثل هذه السلطة على المسيحيين . وهو لا يحل ، كذلك ، مسألة شرعية « الجماعة المسيحية » التي يشرف قادتها ، من حيث الواقع ، على عقيدة رعاياهم وعبادتهم ويرعون شؤون الكهنوت ، وهو الثمن الذي دفعه اللوثريون مقابل الحماية .

لوك جون

(١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)

فيلسوف ورجل سياسة انكليزي . وأهم مؤلفاته ، « رسائل حول التسامح » (١٦٨٩) و « في الحكومة وحول الحكومة » (١٦٨٩)

و « بعض الأفكار حول التربيــة » (١٦٩٣) و « المسيحيــة العاقلة » (١٦٩٥) ، نشرت في العقد الذي تلى « الثورة الانكليزية المظفرة » لعام ١٦٨٨ . وقد ولد لوك في أسرة جيدة من سومرست وأجرى دراســات في الطب في اكسفورد ودخل ، بعد ذلك ، في خدمة سياسي هو انتوني آشلي كوبر ، كونت شافتسبوري . واشترك لوك في مكائد هدامة ونفي ، في عهد جاك الثاني ، الى هولندا . وقد كتب بعضا من مؤلفات شبابه ، مثل « أبحاث في قوانين الطبيعة » (١٦٦٠) و « بحث في التسامح » (١٦٦٧) ، أثناء اقامته في أوكسفورد . ولكن فكره السياسي لم يبلغ نضجه الا عندما اشتغل لحساب شافتسبوري . وقد بينت أبحـاث تاريخية أن أشهر ما ألفه ، كتابيه حول الحكومة ، كتب قبل أن يرى لوك امكانية نشره دون مجازفـة بعشر سنوات . وربما كان الموقف الذي يتبناه في هذا العمل دعوة الى ثورة مقبلة اكثر منه تقريظا لثورة نجحت ، الامر الذي كان يمكن أن يكلفه حياته لو كان قد نشره قبـل ثورة ١٦٨٨ . فهذه الأخيرة كانت منعطفا في حياة لوك . وعلى الرغم من من أن بعض مؤلفات لوك نشرت مغفلة من اسمه ، فسرعان ما اكتسبت شهرة عظيمة ، وأفاد لوك ، في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته ، من نفوذ وموقـع سياسي هام معا . ودراســة بيترلاسلبيت التاريخية الحديثة التي سعت الى اكتشاف الظروف التي كتبت ، ضمنها ، مؤلفات لوك دعمت الاطروحة القائلة ان دراسة الفكر السياسي يجب أن لا تترك لفلاسفة لا يعرفون السياق التاريخي .

والثاني من كتابي لوك حول الحكومة هو الاهم . فلوك يدحض ، في الأول ، صيغة خاصة من نظرية ملك الحق الالهي كما وسعها روبرت فيلمر ، والقسم الأعظم من هذا المؤلف يتصدى لبيان أن العهد القديم لا يعد آدم وورثته حكاما أعطاهم الله للعالم . ويؤمن لوك بأن الله لم يعين أي شخص لتكون له سلطة طبيعية على الآخرين . اما في الكتاب الثاني ، فان نقطة انطلاق فلسفة لوك السياسية هي أن البشر متساوون وانــه

لا يمكن اخضاع أحــد لسلطة ما دون رضــاه . ويميز لوك السلطة السياسية عن علاقات السيطرة الأخرى : سيد وخادم ، زوج وزوجة ، أب وابن ، فاتح ومغلوب ، كاهن ومؤمن .

وللوك مكانة هامة في تقليد الحق الطبيعي في الفكر الليبرالي القديم . فهو يستعمل فكرة الحالة الطبيعية القائلة ان البشر الذين كانوا يعيشون معا ، دون رئيس على الارض ، لم يكونوا يخضعون لغير مقتضيات الحق الطبيعي الى ان شكلوا ، طوعا ، مجتمعا سياسيا . والحق الطبيعي ينشيء ويحمي ، في رأي لوك ، الحق في الحياة والحرية والملكية . و « القانون الطبيعي » يطلب الى الناس الالتزام باقوالهم وعمل ما يستطيعون لضمان أمن الاخرين ، وهو يعطيهم حق معاقبة الانتهاكات . ويعاين لوك ، مثل بعض منظري هذا التقليد الاخرين ، بين الحق الطبيعي والقانون الالهي ومقتضيات العقل . الا انه لاينجح في اثبات الاسس العقلانية للحــق الطبيعي . وهو يمتنع ، في البحوث ، عن اللجوء الى معرفة اخلاقيــة فطرية وخبرته تؤلف حاجزا امام العقلانية التي يطمح اليها .

والوجه الوحيد الذي يتوسع فيه، من وجوه الحق الطبيعي، هو نظرية الملكية. وعلى الرغم من أن لوك يشاطر سلفيه ، غروسيوس وبوفندورف، افكارهما القائلة ان الله اعطى الارض وثمارها لمجموع البشر ، فانه يرفض فكرتهما القائلة ان توزيع هذا الميراث كان مسألة اصطلاح فتملك الموارد الطبيعية بالعمل كاف ، في رأيه ، لتوليد حقوق فردية لاتتوقف علــى موافقة الآخرين . ولمحاكمته عدة وجوه . فلوك يرى ، أحيانا ، ان نظام حقوق الملكية القائمة على العمل هو ، وحده ، القادر على تلبية القصد الالهي لعدم ترك الانسان في حالة الحاجة ، ولكنه يوحي ايضا ، في الكتاب الاول ، بأن الحاجة يمكن ان تخلق حقوقا حتى على ملكية الاخرين . وهو يستعمل ، أحيانا ، صيغة لنظرية القيمة ـ العمل ليبين أن العمــل الذي يولد الحقوق يخلق كل قيمة الملكية تقريبا . فالشيء الذي يجري العمل ، فيه ، ملك لمن اشتغله . ولكن الملكية محدودة بالحاح لوك على انه ينبغي للمالك ان يستعمل ملكيته استعمالا جيدا وان لايبذرها . وهذا

الامر يولد مساواة تقريبية في التملك ولو لم يمكن اختراع النقد من امتلاك اكثر مما يمكن استعماله بكثير . ان هذا الاسباغ للشرعية على عدم المساواة والالحاح على التملك الخاص في نظرية لوك قادا اكثر من شخص الى ان يرى فيه ايديولوجيا للرأسمالية الحديثة الصاعدة .

والانتقال من « حالة الطبيعة » الى المجتمع السياسي هو رد على المسألة التي طرحها الجشع والمنازعات ، وكذلك التردد الذي سببه نمو النقد وتنامي عدم المساواة . وللوك رؤية تدرجية لنمو المؤسسات السياسية ويصف ، بصورة مجردة ، السيرورة بتعبير العقد الاجتماعي . ويتضمن العقد والقبول ، في رأي لوك ، ثلاث مراحل . ففي البداية ، يجب أن يتفق البشر ، بالاجماع ، على تشكيل جماعة ووضع قدراتهم ، معا ، من اجل المحافظة المتبادلة على حقوقهم . ثم ينبغي على اعضاء الجماعة الموافقة ، بالاكثرية ، على اقامة مؤسسات ، لاسيما التشريعية منها . واخيرا يجب ان يقبل الملاكون ، مباشرة او عن طريق ممثليهم ، الضرائب التي تفرض على الشعب . وعلى هذا الاساس يطور لوك نظريته المعيارية في السياسة . فهو يرفض نزعة هوبز الى الحكم المطلق لان البشر لا يستطيعون نقل حقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية ، وهي الحقوق التي منحهم اياها الله ، الى يدي شخص آخر وتعسفه . ولاينبغي على الحكومة أن تستولي على الملكية أو أن تعيد توزيعها دون القبول لأن الحكومة توجد لحماية الملكية والحقوق الأخرى . والتشريع غير مكرس للحلول محل « الحق الطبيعي » بل للتدقيق فيه ، وذلك بوضوح وحياد . والحق الطبيعي يفرض نفسه على الجميع ، بما في ذلك المشرع .

ويعد لوك ، احيانا ، منظرا مبكرا للديمقراطية وفصل السلطات وقاعدة الحق ، ولكن ايا من هذه الموضوعات لم يعالج ، حقا ، في كتاباته السياسية . وهذه الرغبة في موازنة سلطة الحكومة بوضع وجوه السلطة المختلفة بين ايد مختلفة مذكورة ولكنها لم تناقش . وفضلا عن ذلك ، فان لوك لا يقول بوضوح ، ان السلطة التشريعية يجب ان تكون المسيطرة من بين السلطات . ومسؤولية السلطة التنفيذية عن الاستدعاء المنتظم

للبرلمان مناقشة بصورة مطولة ، ولكن في ضوء السياق السياسي لعصره فقط . ويرى لوك انه لا ينبغي على السلطة التنفيذية أن تضع موضع المساءلة المؤسسات التشريعية المقامة في المرحلة الثانية من العقد الاجتماعي . ولا يوجد ، في تحليل لوك ، شيء من نظرية نوعية في حق الاقتراع . فالذين يدفعون الضرائب يجب ان يمثلوا ، ولكن كون ممثلي دافعي الضرائب ، في انكلترا ، هم أعضاء في الهيئة التشريعية ليس سوى واقعة طارئة . ولوك اوضح بكثير فيما يتعلق بالاحترام اللازم للقانون ، ومحاكمته أضبط . ويرى لوك أن الملكية صورة حرب وليست حكومة . والالتزام السياسي قائم على القبول حتى ولو كانت قلة من البشر هي التي تسهم في التشكيل التعاقدي للمجتمع السياسي . والانسان يولد حرا ، ولايخضع احد لحكومة بالطبيعة . فالالتزام باطاعة قوانين البلد الذي نعيش فيه ناجم عن موافقة ضمنية تعبر عن نفسها بقبول الحماية الناجمة عن هذه القوانين ، بالافادة من حق ملكية او حتى « بمجرد السفر بحرية في الطريق الكبرى » . وقد كان هذا المذهب موضع انتقادات عديدة . فيجب التركيز على ان كون الالتزام ضيقا وعلى كونه لايستبعد امكانية تبرير العصيان والمقاومة والتمرد عندما تنتهك الحقوق الطبيعية او حين تتجاوز السلطة التشريعية صلاحياتها .

واشتهر لوك ، خاصة ، بنظريته في المقاومة . فالمسؤولون الذين يتجاوزون سلطاتهم والمشرعون الذين ينتهكون الحقوق الطبيعية ليسوا اكثر من لصوص . وهم قد وضعوا انفسهم في حالة حرب ضد الذين هم رعاياهم اسميا ، ولهؤلاء الآخرين الحق في مقاومتهم ، بالعنف اذا اقتضى الأمر ذلك . ويرد لوك على الاعتراض القائل أن مثل هذا التحليل يؤدي الى اختلال النظام والفوضى بطريقتين : فلا يقاوم الطغاة ، فعلا ، الا اذا احس عدد كبير من الناس انهم متضررون فعليا . ومن جهة أخرى ، فاذا كانت هناك فوضى ، فان الطاغية هو الذي يجب ان يلام على ذلك وليس فرد الرعيةالذي يسعى لحماية حياته وحرياته . وعلى الرغم من أن انتهاك الحقوق الذي يبرر ، وحده ، مقاومة السلطة

واقعه موضوعية ، فان اية سلطة على الأرض لا تستطيع الحلول محل الفرد في تقدير الانتهاك . والذين يقاومون الطغيان مسؤولون أمام الله عن شرعية قرارهم . ويرى لوك ان المقاومة تتحول الى ثورة اذا حاولت السلطة التشريعية تدمير ملكيـة الشعب أو التلاعب بها أو اذا منـع المسؤولون الهيئة التشريعيـة من الاجتماع أو حاولوا نقل السلطـة التشريعية الى أيد أخرى . وفي هذه الحالة ، تعود السلطة السياسية الى الجماعة التي تجد نفسها ، من جديـد ، في المرحـلة الاولى للعقد الاجتماعي . ويسترجع الناس حريتهم الاصلية في اختيار المؤسسـات التي يرغبون فيها .

وتقوم أفكار لوك حول التسامح على قناعاته المسيحية ، أولا ، وتصوره لوظائف الحكومة ثانيا . وتقوده النقطة الأولى الى أن يقدر ان الاضطهادات وعدم التسامح مضادة لروح الانجيل ، وتقوده الثانية الى ان يؤكد أنه ليس للمشرعين أن يضعوا قوانين بموجب تعاليم دينية . والممارسة الدينية تعود الى اختيار شخصي : فليس كل فرد مسؤولا ، في هذه النقطة ، الا أمام الله واذا كان المرء هرطقيا ، فانه لا يسيء الا الى نفسه ولا يوقع الاذى في خلاص البشر الآخرين .

وقد كان تأثير أفكار لوك عظيما . ونظريته تؤلف منعطفا حاسما في نظريات الحقوق الطبيعية والدستورية والتسامح . ويمكن أن نميز تأثيره ، بوضـوح ، في الدستور الأمريكي ونداءات الثورة الفرنسـية والتطورات التالية للفكر الليبرالي الحديث . وتبقى نظريته في حق الملكية المرجع الأولي الطبيعي للمناقشات الحالية حول هذا الموضوع ، والالحاح على دور العمل في تكوين قيم جديدة يشق الدرب أمام أعمال آدم سميث وكارل ماركس .

لوكاكس جورج

(١٨٨٥ – ١٩٧١)

فيلسوف وناقد أدبي مجري . ولد في بودابست لأب مصرفي غني . تخرج من جامعة بودابست عام ١٩٠٦ ، ثم درس مع جورج سيميل في جامعة برلين (١٩٠٩ – ١٩١٠) ثم مع ماكس فيبر في هايدلبرغ . ومنذ شبابه ، أحس بنفسه ، في البدء مجذوبا بالرومنطيقية الجديدة والنزعة المضادة للوضعية اللتين سادتا في مطلع القرن ورفض الماركسية التقليدية على الرغم من ازدرائه للثقافة البورجوازية . ولكنه انضم ، بعد الثورة الروسية ، وضد كل توقع الى الحزب الشيوعي المجري وأصبح مفوض التربية خلال الجمهورية السوفياتية القصيرة الأجل عام ١٩١٩. وهاجر لوكاكس ، بعد سقوطها ، الى فيينا حيث كتب أعمالا عديدة جمعت عام ١٩٢٣ ، تحت عنوان « التاريخ والوعي الطبقي » .

وأسهم هذا الكتاب الذي يعد عمل لوكاكس الرئيسي في تجديد الفلسفة الماركسية المعاصرة . فقد شرع لوكاكس في اعادة ادخال الهيغلية في الفكر الماركسي لاعادة اكتشاف قدرة الفرد الذاتية . وهو ينتقد أولئك الذين جعلوا من الماركسية نوعا من الوضعية التطورية . وقد أدان البلاشفة الكتاب في المؤتمر الخامس للكومنترن عام ١٩٢٤ . ولكن لوكاكس بقي شيوعيا ، وأجرى ، وهو في المنفى في روسيا ، نقده الذاتي عام ١٩٣٣ . وبعد موت ستالين ، رجع لوكاكس عن نقده الذاتي وعدل مواقفه الى درجة بقيت ، معها ، قناعاته العميقة مبهمة أحيانا . ومهما يكن من أمر ، فان « التاريخ والوعي الطبقي » يبقى أعمق مؤلفاته ويعبر عن جملة أفكار تعد الاسهام الأساسي للوكاكس .

ويلح لوكاكس ، في نقده للماركسية التقليدية ، على دور الوعي البشري . وهو يرفض نموذج المادية الذي يقول أن الفكر يعكس واقعا خبريا مسبقا ، منفصلا عن الفعالية العقلية . وهو يعارض ، أيضا ،

انغلز الذي يرى أن السلوك البشري يتبع قوانين ديالكتيكية راسخة كقوانين . ويسخر لوكاكس من فكرة ديالكتيكية الطبيعة ببيانه أن محدد الديالكتيكية ، أي التفاعل بين الذات والموضوع ، غائب عن عالم الطبيعة الذي يستبعد عمله الفكر البشري .

واذا كان العمل البشري حرا ، فلا يمكن أن تعد الثورة الاشتراكية نتيجة اوتوماتيكية لتناقضات الراسمالية المتزايدة العنف دائما . ويقبل لوكاكس الفكرة القائلة ان هذه التناقضات يمكن أن تسهل زوال الرأسمالية ، ولكنه يلح على أن أية سيرورة اقتصادية موضوعية لا تستطيع ، في ذاتها ، تحويل الوعي الجماهيري . فلا يمكن لهذا التحول أن ينجم الا عن نضال ايديولوجي قوي ، ولكن لوكاكس لا يعد المستقبل غير محدد . وهو يأخذ بوجهة نظر هيغل الذي يرى أن للتاريخ شيئا من التماسك الداخلي الذي يقود البشرية نحو غايات مسبقة التحديد . ولكن لوكاكس يرفض تحليل هيغل الذي يجعل من « الروح المطلقة » محرك التاريخ لانه يرى أن هذه المقاربة صوفية وعابثة ويحل محلها تحليلا يضع في قلب التاريخ قوة تاريخية مشخصة، البروليتاريا، تحمل في ذاتها أعمق مطامح البشرية .

ويرى لوكاكس أن « البروليتاريا ستنتصر ، في نهاية المطاف ، وتبني الشيوعية » . ولا يمكن أن تقوم « مملكة الحرية » على أساس تحليل لقوانين اقتصادية لا تخرق ، بل هي مرتبطة ، بالاحرى ، باتجاه التاريخ ولا يمكن أن تنجم الا عن الفعالية البشرية الواعية (للبروليتاريا).

ولا يستوعب العمال العالم ، في رأي لوكاكس ، الا عندما يعيدون قولبته . ويرى لوكاكس ، على عكس المذهب الماركسي التقليدي ، أن المعرفة والفعل ، النظرية والممارسة ، متطابقتان . وهو يرى أن بعض الماركسيين أخذوا بالتجسيد المادي للفكر البورجوازي . فهم يعتقدون، فعلا ، أن السيرورات التاريخية موضوعية وان الانسان لا يملك ضبطها وانه يكفي أن يتأملها ، كعالم يحصد معطيات علمية . والتجسيد المادي المشتق من مناقشات ماركس حول تميمية السلعة هو السيرورة التي

تصبح منتجات العمل البشري ، بموجبها ، أشياء مستقلة تدير البشر بموجب قوانين حتمية ظاهرا . ويصبح البشر على الصعيدين الذاتي والموضوعي معا ، متفرجين سلبيين ولا يعودون ذوات فاعلة . وهم يتخلون عن ابداعيتهم البشرية الاساسيةلقوى غريبة ولا شخصية. والتجريد من الصفة البشريةقوي" قوة خاصةفي نظام الانتاج الرأسمالي حيث تصبح قوة العمل سلعة قابلة للتفاوض عليها ، مقصورة على مهمات تكرارية وضيقة . والتنظيم الداخلي لمصنع هو صورة مصغرة عن بنية المجتمع الرأسمالي في جملته ، والتعقيل والاختصاص اللذان يسودان فيه يمتدان الى كل ميادين الحياة . وينجم عن ذلك عالم مجزأ لا يستطيع البشر ، فيه ، أن ينموا بصورة سوية ، ووحدة المجتمع والتاريخ أصبحت غير مفهومة بالنسبة اليهم .

ويقودنا هذا الى مدلول الكلية . ان منهج التحليل الماركسي ، في تفسير لوكاكس يعد الكون الاجتماعي والتاريخي كلا ديناميكيا ، « كلية » تحدد كل أجزائه المكونة وتعطيها معنى . ولكن لوكاكس لم ينجح في بيان كيف يمكن فهم الطبيعة في « كليتها » ، فلا يمكن للفهم الاجمالي أن ينجم عن تحليل للوقائع ، على اعتبار أن معنى الوقائع المعزولة لا ينكشف الا بعلاقاتها بالكلية . ويكتفي لوكاكس بأن يقدر أن للبروليتاريا ، بموجب وضعها الاجتماعي ، مقاربة متميزة . فادراك الحقيقة كاملة لا يمكن الحصول عليه الا بتبني وجهة نظر الطبقةالعاملة البروليتارية . ويبدو ، حقا ، أن هناك مفارقة في نظرية لوكاكس . ففكر البروليتاريا مشوه بالتجسيد المادي الرأسمالي ، ومع ذلك ، لا يمكن فهم التاريخ في كليته الا بتبني منظور البروليتاريا . وتزول هذه المفارقة الظاهرة اذا حللنا تصوره للوعي الطبقي . فهذا الوعي ليس « مجموعا ولا متوسطا لما يفكر فيه ، أو يحس به ، الافراد الذين يؤلفون الطبقة العاملة مأخوذين معزولين عن بعضهم بعضا » . فالوعي الطبقي ، لدى لوكاكس ، هو نموذج مثالي ، التعبير العقلاني عن المصالح الحقيقية للبروليتاريا كما يحددها الحزب الشيوعي .

وتظهر تقليدية لوكاكس السياسية في تحليلاته الادبية التي دافع ، فيها ، عن « واقعية اشتراكية » ليست هي النسخ الاجوف للحياة اليومية الاشتراكية . فيجب على الفنان الاشتراكي تحويل خبرة اشخاصه الفردية الى صور تكون قيمتها عمومية . ويمتدح لوكاكس الواقعيين الناقدين للمجتمع الراسمالي ، مثل بالزاك ، الذين ذكروا صراعات عصرهم البنيوية حتى ولو لم يستوعبوها كليا . وهو ينتقد الادب الحديث ، المسمى طليعيا ، كالسريالية والتعبيرية والطبيعية . وما يصنع وحدة هذه الاشكال الفنية المنحطة هو ذاتيتها. فهي لا تسعى الى ربط الخبرة الشخصية بتصور موضوعي للعالم .

وقد لفت الانتباه الى أن لوكاكس قد وفر ، بتصوراته الفنية ، تعقيلا محترما للاستبدادية الفنية للعصر الستاليني ، كما أسهمت تصوراته حول عصمة الحزب في تبرير استبعاد كل المعارضات. وبصعب التوفيق بين التزامه لصالح نظام سياسي قمعي والحاحه الانساني على « الانسان كمقياس لكل شيء » .

لوكسمبورغ روزا

(١٨٧١ — ١٩١٩)

ثورية ماركسية بولونية ووجه بارز من وجوه الحركات الاشتراكية الالمانية والبولونية والروسية . كتبت روزا لوكسمبورغ كثيرا حول المسائل النظرية والتكتيكية لاشتراكية ما قبل الحرب العالمية الاولى الاوروبية . ولدت في أسرة من الطبقة المتوسطة ، وهربت من بولونيا عام ١٨٨٩ بسبب نشاطاتها السياسية ودرست الاقتصاد السياسي في زوريخ حيث كتبت اطروحة دكتوراه حول النمو الصناعي في بولونيا ، وفي عام ١٨٩٨ ، مضت الى المانيا حيث بقيت حتى وفاتها . وكانت منذ عام ١٨٩٤ ، واحدة من مؤسسي الاشتراكية الديمقراطية الالمانية ومن منظريها الرئيسيين . وقد عارضت مبدا الإستقلال البولوني ومبدا

تقرير المصير منادية بوحدة الطبقة العاملة لكل الامبرطورية الروسية . وكانت تعد ، في المانيا ، احدى المثلات البارزات ليسار الحزب الاشتراكي الديمقراطي . وادانت تحريفية برنشتاين بعنف ودافعت ، منذ عام ١٩٠٥ ، عن مبدأ اللجوء الى الاضراب العام ضد التكتيك البرلماني للحزب الاشتراكي الديمقراطي . وعارضت مجهود اعادة تسليح المانيا بين عامي ١٩١٤ و ١٩١٨ على عكس الحزب الاشتراكي الديمقراطي . وقد أيدت ، وهي صديقة لينين وناقدته (ناقدة ودية) ، البلاشفة عام ١٩٠٥ وعام ١٩١٧ ، مع عدم قبولها للتنظيم اللينيني للحزب ومعارضتها لبعض وجوه السياسة البولشفية بعد اكتوبر ١٩١٧ . وقد امضت روزا لوكسمبورغ معظم سنوات الحرب في السجن بسبب نشاطاتها السلمية . وحررت من السجن أثناء ثورة برلين السبارتاكية عام ١٩١٨ ، ثم قتلت بوحشية من جانب ضباط معادين للثورة .

ان أول مؤلف هام ومضاد للتحريفية لروزا لوكسمبورغ ، « الاصلاح الاجتماعي والثورة » ١٨٩٩ ، يدحض الفكرة القائلة انه يمكن الوصول الى الاشتراكية باصلاحات تدريجية وتراكمية للرأسمالية. فالاستيلاء الثوري على السلطة من جانب طليعة البروليتاريا ضروري ولا يمكن حل تناقضات الرأسمالية وأزماتها بالاصلاح ، والافلاس النهائي للرأسمالية محتوم . وهي توسع هذه الفكرة في كتابها الرئيسي « تراكم رأس المال » ١٩١٣ . ان السوق الرأسمالية غير قادرة على امتصاص فضل القيمة المولود في دائرة الانتاج . وليست الامبريالية سوى دواء مؤقت — وعنيف وعسكري بصورة متزايدة — لمسألة غير قابلة للحل . وتسمح الامبريالية بالوصول الى دوائر لارأسمالية والى أسواق جديدة ، ولكن هذا المحيط سيتقلص ، بالتدريج ، حتى البرهة التي لن تعود ، فيها ، للرأسمالية التي ستسود الكون أية امكانية للنمو .

و « الاضرابات الجماهيرية ، الحزب والنقابات » (١٩٠٦) هو أكثر كتاباتها السياسية أصالة واهمية . وتقترح روزا لوكسمبورغ ،

فيه ، رؤيتها للثورة البروليتارية ، وهي موجة اضرابات ومظاهرات واجتماعات تعبر ، فيها ، المبادرات العفوية للجماهير الشعبية عن نفسها ، والحزب الاشتراكي الثوري يستطيع أن يؤثر فيها ويوجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعتدل بأفعالها . والنضال الذي يصهر الصراعات السياسية والاقتصادية والمشاغل اليومية للعمال والاهداف الثورية البعيدة مدرسة الديمقراطية الاشتراكية . وهي تأخذ على لينين ، في « مسائل تنظيم الديمقراطية الاشتراكية الروسية » (١٩٠٤) ، كونه يريد حزبا طليعيا وصلبا ، ثم بعد ذلك ، في « الثورة الروسية » (١٩١٨) ، كونه لا يحترم الديمقراطية السوفياتية ، مع اعترافها بصعوبات النظام البولشفي .

كانت روزا لوكسمبورغ وجها استثنائيا في الاشتراكية . وقد اخذت ، دائما ، جانب الدفاع عن المستغلين (بفتح الغين) ، معبرة عن نفسها بوضوح واقتناع وكاشفة عن شجاعتها وقتاليتها وكرمها . والثورة الاشتراكية سوف تسمح ، في رأي روزا لوكسمبورغ ، بالوصول الى المعرفة وتربية الطبقة العاملة . وهي تلح على فكرتين ماركسيتين كلاسيكيتين ، الفكرة القائلة أن الطبقة العاملة هي التي ستحقق تحريرها ، من جهة ، والفكرة القائلة أن الثورة ستجري — كما عبر عن ذلك ماركس في « ١٨ برومير لويس نابليون بونابرت » — في النقد الذاتي والصعوبات من جهة أخرى . وهي توسع ، بصورة مستقلة عن هاتين الفكرتين ، أفكارا خاصة بها . فلا يمكن تقرير الاشتراكية بجرة قلم ، فهي ستنجم عن جهود وفعاليات عديدة ومستميتة للجماهير البروليتارية . وسوف يكون النضال من أجل السلطة والاستيلاء عليها غير ناضجين دائما لانه لا يمكن أن تكون هناك مدرسة للاشتراكية خارج النضال والخبرة السياسية التي تكتسبها الجماهير فيه . وخبرة العمال السياسية هي مفتاح المعرفة والتنظيم والقوة . وضروب النجاح والانتصارات ، وكذلك الهزائم والاخطاء ،

جزء منها . « ان الانتصار النهائي لا يمكن أن يهيأ الا بسلسلة من الهزائم » كما كتبت روزا لوكسمبورغ في مقالها الاخير .

وغالبا ما بسط فكر روزا لوكسمبورغ بأن افترض لديها ايمان غير محدود بالتلقائية وبشيء من القدرية . والحق هو أن لا شيء ، بالنسبة اليها ، مضمون أو آلي في الانتقال الى الاشتراكية. ان انهيارالرأسمالية يمكن أن يؤدي الى البربرية ، والادارة الاشتراكية الحقيقية هي ، وحدها ، التي يمكن أن تسمح بتجنب هذا التهديد .

الليبرالية

تصور للسياسة والانسانية الهم عدة حركات سياسية في أوروبا والبلدان المتأثرة بالثقافة الاوروبية خلال القرون الاربعة الاخيرة . ونظرا لسيادة الليبرالية في السياسة الغربية ، بدا من المستحيل ، أحيانا ، تعريفها دون معاينتها بالحضارة الغربية ، في كليتها ، منذ الفلاسفة السابقين لسقراط . وتزيد مسألة تعريفها حدة من حيث ان اكثر خصوم الليبرالية جدية ، الراديكاليين والمحافظين ، غالبا ما وصلوا الى مواقفهم غير الليبرالية انطلاقا من مقدمات ليبرالية . فالمحافظون يعطون الليبرالية شكلا أكثر محافظة ، والراديكاليون يتطرفون فيها . وهذا الامر يضيع التمييز ويصبح من الصعب تحديد ما اذا كان بعض المفكرين السياسيين ليبراليين أم غير ليبراليين (هوبز ، كانت ، هيغل ، بورك مثالا) . وفوق ذلك ، اتخذت الليبرالية صورا متنوعة ، خلال التاريخ وحسب الامكنة ، بموجب الظروف والاعداء الذين تواجههم . وهكذا ، فان ليبرالية الفترات العلمانية تختلف عن ليبرالية الفترات الدينية ، وليبراليو البلدان الكاثوليكية مختلفون عن ليبرالي البلدان البروتستانتية . وأخيرا ، فان الليبرالية، كمدارس فكرية أخرى ، انطبعت بالانقسامات الداخلية ولا تقبل ، اذن ، تعريفا ضيقا .

الا انه يمكن استخلاص بعض التمييزات . فقبل كل شيء ، تختلف الليبرالية الغربية للفترة الكلاسيكية عن ليبرالية اليوم . فليبرالية ديمقريطس أو لوكريس ليست « ليبرالية » بالمعنى الحديث للمصطلح. و « ليبراليو » العصور القديمة هؤلاء يعارضون الفلاسفة السقراطيين بانكارهم أن تكون الحياة السياسية فعالية طبيعية وقابلة للتقدير ، ويبشرون ، على هذا النحو ، بالفكرة الليبرالية الحديثة القائلة أن الحياة الخاصة فوق مقتضيات الجماعة والدولة . ولكن الليبراليين الكلاسيكيين ، خلافا لليبراليين المحدثين ، يتفقون مع الفلاسفة السقراطيين على الفكرة القائلة أن العقل يستطيع تحديد أفضل نمط للحياة . ولا نجد التراخي الاخلاقي لليبرالية الحديثة في الفلسفة القديمة التي ترى أن أحسن الافراد هم ، وحدهم ، القادرون على معارضة السلطة السياسية . وفضلا عن ذلك ، فان « ليبراليين » من فترة العصور القديمة الكلاسيكية ، خلافا للمحدثين ، يرون أن العمل السياسي ليس طبيعيا ولا قابلا للتقدير . وقد كانت الليبرالية الحديثة، في معظم الحالات ، فعالة سياسيا على الرغم من أن بعض الليبراليين ارادوا أن يقللوا من التزامهم في بعض العصور . والليبرالية الحديثة تضع السلطة السياسية ، بشكل خاص ، موضع المساءلة ، ولكنها تسعى الى اصلاحها أكثر مما تسعى الى الافلات منها .

ان هذه المساءلة للسياسة موجودة في صميم الليبرالية الحديثة. (التناقض الداخلي اللازم لهذا الموقف يسمح بشرح بعض من التعقيدات والمسائل المميزة لليبرالية) . فالسياسة ، بالنسبة لليبراليين ، مصطنعة بصورة أساسية . والحكومة ضرورية ولكنها ليست طبيعية. ان الحرية هي الشرط الانساني الطبيعي والسلطة السياسية ناجمة عن اتفاق . ويستطيع العقل أن يوجه السياسة ، ولكن الطبيعة لا تقدم سوى أهداف سلبية للاتفاقات السياسية . فالامر يدور حول تجنب الموت والمرض والفقر . ولا يوجد كائن بشري يستطيع أن يدعي الحكم باسم حق طبيعي أو متجاوز للطبيعة . وتقتصر الغايات المشروعة

الحكومة على ضمان شروط تنوع كبير من أنماط الحياة وتقوم ، اذن، في جوهرها ، على ضمان السلام والازدهار .

وأول معركة هامة لليبرالية الحديثة كانت النضال ضد تشويه تصور السياسي بتحليلات مرتبطة باعتبارات دينية . فقد اقترح بعض المفكرين ورجال السياسة أن لا يكون هناك ، في بلد ما ، سوى دين واحد من أجل خفض الصراعات بين الذين كانوا يطالبون بحق القيادة باسم خلاص النفوس . وقد تجاوزت الستراتيجية الليبرالية هذه المقاربة باعادتها تعريف مجال السياسي وتحديده بحيث لا يعود وجود ديانات متعددة في بلد واحد يثير حروبا أهلية. وبصورة موازيةلسياسة التسامح الديني هذه ، نظر الليبراليون الى التجارة نظرة ايجابية لأن الامر يدور حول ميدان يستطيع المواطنون أن يستعملوا ، فيه ، طاقتهم بصورة مفيدة . وتلك هي أسس الفكر الليبرالي التي بنيت عليها التيارات المحافظة والليبرالية المتنوعة التالية . فالطبيعة لا تقدم أي توجيه أخلاقي ايجابي وللحرية الاولوية على السلطة ، ويجب تحويل السلطة زمنية ووضع مبادىء دستورية وتشريعية تحد من العمل الحكومي وتضمن حقوق المواطنين حيال الحكومة .

وقد طبق وصف « ليبرالي » عام ١٢٨١ للمرة الاولى ، على حزب اسباني كان برنامجه يستوحي الدستورية البريطانية . وعلى الرغم من أن الجمهوريات التجارية البندقية والهولندية قد أعلنت الليبرالية بتسامحها الديني وممارساتها التجارية ، فان انكلترا ثورة ١٦٨٨ هي التي طرحت أول مبادىء الليبرالية الحديثة . وقد غدت الدستورية والتسامح الديني والفعالية التجارية التي ابرزتها « الثورة المظفرة » الانكليزية نموذجا لليبراليين الامريكيين والاوروبيين في القرن الثامن عشر . فموتتسكيو الذي رفع ، نوعا ما ، صورته عن انكلترا الى مصاف المثل الاعلى رأى أن النظام الانكليزي كان أفضل نظام في ذلك العصر. وكان الثوريون الامريكيون ، في نهاية القرن الثامن عشر ، يناضلون ضد المملكة المتحدة باسم المبادىء الجمهورية المستوحاة ، بشكل واضح ،

من لوك الذي كان قد برر ثورة ١٦٨٨ . وكانت دوافع ثورة ١٧٨٩ الفرنسية ونتائجها معقدة جدا واقل وضوحا في ليبراليتها . فقد غدت الديمقراطية والقومية والاشتراكية ، في هذه الثورة المضطربة ، خصوم الليبرالية . الا ان ثورات واصلاحات ليبرالية نمت في أوروبا ، وفي اطار تحالفات مع الحركات القومية والديمقراطية فوق ذلك . وبدا مفكرون ليبراليون ، مثل الكسيس دوتوكفيل وجون ستيوارت ميل ولورد اكتون ، يتساءلون حول طريقة التوفيق بين الديمقراطية والحرية والولاءات (العرقية والقومية) ، من جهة ، وحقوق الانسان العمومية من جهة اخرى .

وغالبا ما جرى الالحاح على كون ليبراليي بلدان أوروبية عديدة ؛ في القرن التاسع عشر ، يناضلون ، قبل كل شيء ، من أجل التوحيد القومي — في المانيا وايطاليا وأوروبا الوسطى — ولا يعارضون دور الدولة المركزي على عكس الليبراليين البريطانيين والامريكيين الذين ينادون بعدم تدخل الدولة باسم حرية العمل والفردية . الا انه يجب ان نلاحظ ، أيضا ، ان الليبراليين الامريكيين والانكليز لم يكونوا ، في الاصل ، على الدرجة التي يمكن تخيلها من معاداة الدولة . وهكذا كان لوك وجون ماديسون يؤيدان حكومات كانت اهدافها محصورة ، ولكن وسائل عملها لم تكن محدودة . والحجج التي قدمها هربرت سبنسر وغراهام سمنر ضد تدخل الدولة الاقتصادي والاجتماعي لا تمثل سوى تيار من تيارات الليبرالية .

وهذا ما نلقاه ، ثانية ، في الحجج التي طورها ، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، التيار الاجتماعي الليبرالي الانكليزي الذي يمثله ت. هـ. غرين و. ل. ت. هوبهاوس والتصورات الاقتصادية الجديدة لجون ما ينارد كينز ، من جهة ، وفي الولايات المتحدة حيث يعبر الدفاع عن الاصلاحات التدريجية عن نفسه في كتابات هربرت كولي وجون ديوي من جهة أخرى . ان هؤلاء المؤلفين لا يشاطرون بعض ليبراليي القرن العشرين فرديتهم المتطرفة . وهم

يحاولون التوفيق بين الحرية الفردية والاعتراف بشيء من مسؤولية الدولة في تحقيق رخاء المواطنين ، لاسيما فيما يتعلق بالشروط المادية لأفقرهم وبمستواهم التربوي . ونجد تحليلات تقع في المنظور نفسه في بلدان أوروبية متنوعة ، كما نجد آثارا للفكر الليبرالي الاجتماعي ، منذ أربعينات القرن التاسع عشر ، في أعمال فريدريش هاركورت .

وقد رفض عدد من الليبراليين هذا التطور لليبرالية بحجبهم ثقتهم عن الستراتيجيات الاقتصادية التي تقودها الدولة وعن أهداف الرخاء الجديد لليبرالية التي تبدو لهم أقرب الى الاشتراكية منها الى الليبرالية . ومع ذلك ، فان الليبرالية الاجتماعية تيار فكري راسخ . فقد سلم ليبراليون محافظون عديدون بأنه ينبغي لدولة رعاية ان تكون مرغوبا فيها ، وذلك مع ابدائهم قلقهم من خطر التبعية الكلية حيال الدولة . ولم تقبل الليبرالية الجديدة (في بدايتها على الاقل) ، في بريطانيا وبقية أوروبا ، عن طيب خاطر من جانب الاحزاب الليبرالية الاجتماعية ، ولكن الاحزاب الديمقراطية الاشتراكية شجعت نموها . ويرمز الى القبول السياسي للمناهج والاهداف الجديدة ، في الولايات المتحدة ، بكون التيار « التقدمي » قد اتخذ تسمية « الليبرالي » منذ انهيار الثلاثينات الكبير ، في حين ان الليبراليين الاقدم يسمون ، اليوم محافظين ، (راجع الديمقراطية الاشتراكية والنزعة المحافظة) .

وقد كانت الليبرالية الجديدة ، جزئيا ، ردا على صعود الاحزاب الاشتراكية . وقد طرح ، اذ ذاك ، السؤال حول معرفة ما اذا كان التقسيم بين الليبراليين القدامى والجدد يقابل ، حقا ، حدا فاصلا بين الليبراليين الحقيقيين والزائفين . وادعى المحافظون ان الليبراليين الجدد قدموا للاشتراكية أكثر مما ينبغي من التنازلات . وشكا ليبراليون جدد من ان المحافظين يتشبثون بسياسات ليبرالية تجاوزها الزمن ولم تعد تخدم غايات الليبرالية . وكان هذا الحوار احدى المساجلات الرئيسية التي شغلت السياسة الغربية في القرن العشرين . فقد استعادت الليبرالية المحافظة ، اثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها ،

جزءاً من شعبيتها ، لا سيما حين وصل الامر الى اعتبار طغيان اليسار ، اكثر من طغيان اليمين ، اشد الاخطار على الانظمة الليبرالية استمرارا. وخلال فترة قصيرة ، في الخمسينات ، روج بعض المثقفين الليبراليين الفكرة القائلة انه لم يعد للافكار اهمية : فالليبرالية متفوقة على خصومها الشموليين لانه ليس لها ايديولوجية ؛ والسياسية السليمة تقوم ، ببساطة ، على السماح بتجلي المنازعات بين جماعات المصالح وليس على اجراء مناقشات ايديولوجية (راجع الايديولوجية) . وهذه الفكرة لم تستطع البقاء على قيد الحياة عند عودة الاستقطاب الايديولوجي في الستينات والسبعينات . وقد اسهم فشل السياسة الاقتصادية في تمديد الازدهار الاقتصادي لما بعد الحرب في الربع الاخير من القرن العشرين في انعاش الليبرالية المحافظة ووضع الليبرالية الاجتماعية في مواقع الدفاع . ولكن الجدال مستمر .

هل يعني انقسام الليبرالية بين تيارين ، الديمقراطية الاجتماعية والمحافظة الحديثة ، انتصار الليبرالية أم افولها ؟ انه يثبت ، احتمالا ، ان الليبرالية حية وانها تقابل ممارسة فعلية ، ولكنها تواجه مسائل نظرية . ولهذه المسائل النظرية نتائج عملية . فالمحافظون ، كالاشتراكيين الديمقراطيين ، ينزعون الى تبني مقاربة دوغماتية حيال تدخل الدولة ، وذلك بالتباين مع الليبراليين القدامى ، مثل مونتسكيو ، الذين كانوا يفضلون مقاربة اكثر تلونا . ومن وجهة النظر هذه ، يبدو الجدال بين الليبرالية القديمة والليبرالية الحديثة تضييقيا أكثر منه ديناميكيا . وفضلا عن ذلك ، فان الفكر الليبرالي خسر شيئا من الثقة بنفسه بانسحابه ، أحيانا ، من معارك الحلبة السياسية ليتركز على ميدان الفنون الاكثر خصوصية ، لاسيما على الرواية الليبرالية الحديثة ، حيث ، تكشف العلاقات الشخصية ، وحدها ، وليس السياسية ، امكانات الانسانية الليبرالية .

والصعوبة الاساسية للفكر الليبرالي غير ناجمة عن صعود الاشتراكية . فلدى الليبراليين ، قدامى كانوا أم محدثين ، اجابات

موثوقة عديدة على الاشتراكية : فهذه الاخيرة تعد الثروة المادية ضمانة ، ناسية ان الحرية الاقتصادية ومنظور المكافآت غير المتساوية هما الشرطان المسبقان للثروة . وهي ترد السياسة الى الاقتصاد رافعة من حدة الانانية والصراع الطبقي بدلا من خفضهما . والفرد ليس شيئا في حين ان المجتمع هو كل شيء ، الامر الذي يشجع اللا مسؤولية الفردية . وانواع تنظيمات العمال الليبرالية والاحزاب الليبرالية تستطيع النجاح في تجاوز ممارسات الاستغلال الاقتصادي التي « سمحت لارباب عمل دون ضمير باخفاء سياسة استعباد وراء مظهر الليبرالية » (روغجيريو : تاريخ الليبرالية الاوروبية ١٩٢٥) . ويجب على الليبراليين ان يسلموا بأن رفضهم للاستغناء عن الاسرة والملكية الخاصة لا يجعل منهم انصاراً حقيقيين للمساواة الاقتصادية ، ولكنهم يستطيعون ان يبينوا ، للدفاع عن انفسهم ، ان عدالة ناقصة وسيلة لبلوغ السعادة افضل من محاولة طوباوية لالغاء هذين العنصرين من عناصر الحياة الخاصة وانه يمكن صنع الكثير – من اجل ترجيح التساوي في الفرص دون المضي الى المسافة التي تمضي اليها الاشتراكية .

واقوى نقد لليبرالية هو ذاك الذي يركز على رفضها حسبان حساب لمسألة اسسها الاخلاقية . فقد اتهم نقاد من اليسار ، كما من اليمين ، الليبرالية باللامبالاة الاخلاقية – اذ تعد الاخلاقية مجرد شأن خاص لا يتعلق بالسياسية – وضيق الافق الاخلاقي الذي يرجح الفضائل الضيقة ، الانانية البورجوازية ، على حساب فضائل انبل واكثر اتجاها الى الصالح العام . وعدم حسبان حساب الاخلاق هذا وضيق الافق الاخلاقي ذاك جعلا الحياة في الجماعة اقل قابلية لان تعاش بتهديمها الصلات الاقتصادية والاجتماعية القديمة وعدم نجاحها في ابدالها بشيء آخر خلاف فردية هدامة ، عازلة ومجزئة . وغالبا ما ذكر مثال جمهورية فايمار في المانيا لبيان هشاشة السياسات الليبرالية في غياب حدود توفرها الاخلاق القديمة – المسيحية مثلا – الضرورية لدعم الانظمة الليبرالية .

ويدافــع الليبراليون عن انفسهم بلفتهم النظـر الى أن افضــل مفكريهم ، توكفيل وفرانسوا غيزو مثلا ، لم يخفضوا من قيمة الحاجة الى فضائل اجتماعية في المجتمعات الليبرالية ، بل الحوا ، أيضا ، على دور الروابط والاخلاق الحسنة . وبرر آخرون ، مثل لوك ، بعض الفضائل الاخلاقية والمؤسسات الاجتماعية بوصفها منتجات للفردية المفهومة جيدا (غير المجزئة) . ويرتاب الليبراليون بخليط من السلطة الحكومية والسلطة التربوية للمؤسسات الاجتماعية ، ولكن اقصاءهم قابلية الاجتماع والاخلاقية الى دوائر لا حكومية لا يعادل الذرية الاجتماعية واللا مبالاة الاخلاقية . والحكم بأن الافراد ، لا الاسر ولا الجماعات ، هم عناصر المجتمع السياسي لا يعني ان السياسة يجب أن تستغني عن هذه الجماعات . وعدم الايمان بخير طبيعي أعلى من الانسان لا يعني ، كذلك ، انه يمكن اختيار كل طرق الحياة دون تمييز .

ان هذه العناصر ترد على بعض الانتقادات الموجهة الى الليبرالية ، وليس عليها كلها . ويبقى انه اذا لم تكن الليبرالية لا مبالية ، كليا ، بالاخلاق ، فان طموحها ، في هذا الميدان ضعيف ، والصفات التي تنادى بها ــ الشرف والاجتهاد والكياسة ــ لا تقود الى استخلاص افضل ما في الطبيعة البشرية ، واعلى مطامح الانسان مهملة .

وقد رد عدد من الليبراليين ، على هذا النقد بتركيزهم على وجه اكثر طموحا لليبرالية . والواقع ان بعض الالتباس يطبع الفكر الليبرالي منذ نشــأته .

يرى هوبز ولوك وآدم سميث ان العقل يجب ان يخلق مؤسسات تخدم السلام والازدهار ، وان هذا الاطار هــو الذي يجب ان تعبر العواطف الطبيعية للبشر عن نفسها فيه . ويريد تيــار اكثر طموحا لليبرالية استعمال العقل لبناء عالم للحرية يفلت من القيود الطبيعية بصورة أشد كمالا . والحرية البشرية تعني ، بالنسبة لهذه الليبرالية ، حرية تنمية الشخصية بصورة فعالة وليس ، فقط ، غياب انعدام الامن

المادي والفقر . وهذا التيار يرتبط ببنديكت سبينوزا الذي يرى ان الحياة البشرية لا تقوم ، فقط ، على معاناة العواطف الجديدة (حتى ولو كان ذلك بصورة لطيفة) ، بل على الفعالية الحرة والعقلانية .

ان الانفكاك عن الطبيعة الذي يسمح لليبراليين بتجنب الاخلاق المبتذلة والفردية الحاتة يمكن أن تؤدي ، في الوقت نفسه ، الى العدمية الاخلاقية . قد كانت ليبرالية هوبز ولوك الاقل طموحا تقترح اهدافا طبيعية ، بمعنى سلبي على الاقل . والليبرالية الاكثر طموحا التي تخلت عن هذه الافكار كان عليها ان تعتمد (كما نرى في فلسفتي كانت وهيغل) على التحقيق العقلاني الحرية في مجرى تقدم التاريخ لتحقق وتضمن اهدافا اخلاقية وسياسية . وعندما اصبحت العقلانية وتقدم التاريخ (في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) اقل مصداقية ، مال البحث عن الذات ككائن حـر وحقيقي الى الانسحاب من ميـدان السياسي لصالح الشعر والقصة والطب النفسي. وليبرالية لوك تحاول، بقصرها هذه الابحاث الطموح على دوائر غير سياسية ، ان تسمح لها بالتفتح دون أن تعكر السياسة ودون أن تسبب ، اذن ، خيبات سياسية في حالـة فشلها .

وتسعى الدوائر الجامعية الانكلوسكسونية ، اليوم ، الى مواجهة تحدي الراديكالية الليبرالية .اقل من سعيها الى معرفة ما اذا كانت النفعية والحجج القائمة على الحقوق تقـدم افضل تبريـر لنماذج المؤسسات السياسية والسياسات التي يفضلونها .

ان هذا الانقسام بين نفعية ونزعة حق يجعل النظرية المعاصرة اقل قدرة على مواجهة التيار الراديكالي مما كان عليه التيار الليبرالي القديم . فقد كانت ليبرالية لوك تقدم ، على الاقل ، مقاربة تركيبية تمزج بين حجج نفعية واخرى قائمة على الحق . ويبدو مشكوكا فيه ان تستطيع الليبرالية التحرر من مسائلها النظرية دون ان تقع في نزعة محافظة مثل نزعة بورك التي تستند الى قدرة التاريخ ، على حفظ التقاليد الليبرالية

دون اللجوء الى ايمان ليبرالي بالحقوق العمومية ، ما لم يتم تبني رفض جذري لليبرالية التي تعد ، اذ ذاك ، فكرة مفيدة في زمانها ، ولكنها غير مفيدة اليوم .

لينين فلاديمير ايليتش

اسم مستعار لفلاديمير ايليتش أوليانوف

(١٨٧٠ - ١٩٢٤)

منظر الماركسية وقائد الحزب البولشفي وأول قائد للدولة السوفيانية والشخصية الرئيسية للماركسية في القرن العشرين . ولينين شهير شهرة خاصة بحليله لتنظيم حزب ثوري ولعلاقاته بنظام الطبقات الاجتماعية ودوره في التعبئة السياسية وبمقاربته في حدود مرحلة جديدة واخيرة في نمو الرأسمالية (الامبريالية) ، وهي مرحلة خلقت الشروط الكافية للانتقال الى مجتمع اشتراكي . وقد استطال ، قبل ثورة اكتوبر ١٩١٧ البولشفية التي أسهم فيها اسهاما واسعا ، بأفكار ماركس حول الدولة بدمجه نظرات ماركس المتحمسة حول كومونة باريس في تصوره للمجتمعات . وقد ادت تجربة السلطة التي وضعته في تماس مباشر مع تعاقب الازمات التي كان على النظام أن يواجهها الى تعديل أساسي لتصوره الأولي والى تطوير نظرية ديكتاتورية البروليتاريا التي كان لها تأثير دائم على الدولة السوفياتية . وأسهم ، بوصفه قائدا للشيوعية الدولية ، في الحمل على قبول مبادىء التنظيم البولشفي وعجل في القطيعة مع المدافعين عن الاشتراكية الديمقراطية المؤيدة لتحولات المجتمع التدريجية . وقد آثا رلينين ، طيلة حياته ، مساجلات عديدة وشبه دائمة ، وكل وجوه فكره ، تقريبا ، هي موضع مساءلة .

وذروة مؤلفات لينين الأولى هو كتابه الرئيسي « نمو الرأسمالية في روسيا » (١٨٩٩) الذي يؤلف ، في بعض وجوهه ، أكثر اسهاماته في

الماركسية أصالة . وهو يستعمل المعطيات الاحصائية المتوفرة اذ ذاك ليعيد رسم اطوار تطور الراسمالية في روسيا . انه يرى أن العمل المأجور ، والاستغلال الرأسمالي بالتالي ، يمتد الى كل قطاعات المجتمع الروسي ، ولكن البروليتاريا الصناعية هي ، وحدها ، القادرة على أن تنظم نفسها بصورة ناجعة من أجل فرض مطالبها . ويصل الى ان يرى أن الوعي الطبقي وتنظيم الطبقات يمران ، هما أيضا ، بأطوار نمو مختلفة . فلا يمكن الحديث عن طبقة بالمعنى القوي الكلمة الا بقدر ما تتجاوز البروليتاريا اطار المطالب المحلية والخاصة . ويظهر تنظيم سياسي قادر على التنسيق بين مصالح جملة العمال الروس . ومن أجل تحقق ذلك ، يجب اقامة بنية تنظيمية خاصة يلعب ، فيها ، المحترفون الثوريون دورا اساسيا تحت اشراف حزب منظم بصورة مركزية . وهدف هذا الحزب الطليعي هو أن يقود العمال الواعين ، وجماهير المستغلين بعدهم ، الى الاسهام في الفعالية السياسية التي ستوضح استحالة توفيق بين الطبقات وتعجل ، على هذا النحو ، في نمو الوعي الطبقي . وهو يدقق ، عام ١٩٠٢ ، في هذه الأفكار في « ما العمل ؟ » . ان النضال الطبقي هو ، في نظر لينين ، جوهر الماركسية ، ويجب على الحزب أن يتولى قيادته . وليست السياسة ، بوصفها تنظيما لمصالح الجماعات الاقتصادية العامة وتمفصلاتها ، سوى طور في هذا النضال سيزول مع نهاية النضال الطبقي .

الا أن لينين ألح ، حتى عام ١٩١٤ ، نظرا لمستوى النمو في روسيا ، على أنه ينبغي على الحزب البولشفي أن يتصرف كطليعة الثورة الديمقراطية ضد ملاكي الاراضي والاوتوقراطية . وينبغي للحزب ، للنجاح في نضاله ، أن يحصل على تأييد العمال الزراعيين لانهم ، هم ، لا البورجوازية الراديكالية ، الحلفاء الطبيعيون للبروليتاريا . وهذه الستراتيجية تفسر تكتيك لينين خلال ثورة ١٩٠٥ وتبرز الفرق بين البولشفيك والمنشفيك .

وصاغ لينين ، مع الحرب العالمية الأولى ، نظرية جديدة للرأسمالية المعاصرة في كتابه « الامبريالية ، المرحلة العليا للراسمالية » (١٩١٦) . وهو يوسع ، فيه ، الفكرة القائلة ان دور الراسمالية في نمو القوى الانتاجية كان قد ارتبط بوجود المنافسة وان هذا الدور توقف ، بالتالي ، عندما اصبحت الراسمالية احتكارية حوالي منعطف القرن . فقد أصبحت ، اذ ذاك ، متخلفة وعاشت كطفيلية على استغلال المستعمرات مولدة ، بذلك ، امتدادا لتناقضاتها الخاصة الى مستوى عالمي وممهدة السبيل لانصهار بين الثورة الاشتراكية الأوروبية ونضال الشعوب المستعمرة . ويولد النمو غير المتساوي للرأسمالية ، حتما ، الحرب من أجل الاستيلاء على المجال الاقتصادي . فقد حلت محل التنافس بين المشروعات في السوق القومية والمواجهة العامة بين تروستات الدول الرأسمالية والعسكرية التي غدت بناها الحكومية ، بالتدريج ، أشد قمعا . ويخلص لينين الى أن الرأسمالية قد أدت دورها التاريخي . وفي الوقت نفسه ، خلقت الرأسمالية الاحتكارية ، بتركيز رأس المال بين أيدي المصارف وتعقيل سيرورات انتاج التروستات والكارتلات وتوزيعها، الشروط التي تسمح بتوزيع منصف للانتاج تحت اشراف الشعب . فقد خلقت الراسمالية ، في مرحلتها الامبريالية ، الشروط الموضوعية لانتقال معمم الى الاشتراكية .

وفي عام ١٩١٦ و ١٩١٧ ، أخرج لينين من النسيان فكرة طورها ماركس بصدد كومونة باريس وجعل منها بنية نوعية للاشتراكية . فمجالس السوفيات القائمة على الديمقراطية المباشرة بمندوبين قابلين للخلع ، تركب بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والبوليسية . وتحقق مجالس السوفيات المثل الأعلى الشعبي للادارة الذاتية ، فالبنى البسيطة ، نسبيا ، الموروثة من الرأسمالية المالية تجعل من ادارة الاقتصاد الوطني تحت اشراف شعبي أمرا يمكن تصوره. وقد جرى التركيز على تفكيك بنى السيطرة القديمة ورد سلطات الدولة المركزية الى المراجع الشعبية . ولم تقاوم هذه الآمال طويلا الأزمات التي

كان على النظام مواجهتها في بداياته . والطابع المركزي للطرائق المستخدمة لحلها (على الصعيد العسكري كما على الصعيد الاداري ؛ كشف عن فرق بين النظرية والممارسة .

وعند ذلك ، انضج لينين ، مع بوخارين وتروتسكي ، نظرية جديدة للدولة اكتملت عام ١٩٢٠ (راجع الشيوعية السوفياتية) . فأمام عزلة الاتحاد السوفياتي على الصعيد الخارجي وهبوط القاعدة الاجتماعية للنظام ، ركزت ديكتاتورية البروليتاريا على الأهداف السياسية ، أكثر منها على الصور الشعبية للادارة والمسؤولية ، وعلى تحويل علاقات الملكية اكثر منها على حذف بنى السيطرة في سيرورة الانتاج وفي الحياة السياسية . وكان لينين يرى أن الحزب هو الذي يحتوي الفضائل الاشتراكية بصورة رئيسية ، وبالتالي فيجب عليه أن يتولى الاشراف على الحكومة ويفرض على كل المراجع الالتزام بقواعد المركزية الديمقراطية : فالمراجع الدنيا تدين بالانضباط للمراجع العليا في تسلسل السلطة الجديد .

واقترح لينين في كتاباته الأخيرة (١٩٢٢ ـ ١٩٢٣) ، وقد أقلقه انعدام الكفاءة الجلي والطابع الطاغي للحزب والدولة ، اعادة تنظيم جذرية للحزب والدولة . ولكن لينين كان مريضا جدا في تلك الفترة ، وكان قد أبعد عنه من كان يمكن أن يكونوا حلفاءه وقلصت امكانيات تأثيره من جانب من كانوا يخشون أن تنقلب هذه الاصلاحات ضدهم .

اللينينية

هي تفسير الماركسية الذي طوره لينين والذي يؤكد ، بصورة خاصة ، الدور الطليعي للحزب الشيوعي في خلق طبقة عاملة ثورية . وغالبا ما استعمل هذا المصطلح في المداولات الاشتراكية بمعنى واسع لوصف تصرفات نخبوية في الممارسة السياسية .

حـرف الميـم

ماديسـون
المادية الديالكتيكية
مارسيل دوبادو
الماركسية
الماركسية الصينية
ماركـوز
ماكيافلي
مالتـوس
ماندفيـل
مانهايم
ماوتسي تونـغ
المثاليـة
المجتمع المدني
المجمعيـة
المحافظـة
المركزية الديمقراطيـة

المركنتيليـة
المسـاواة
المصلحـة
الملكيـة
المنشفيـه
المواطنـة
مـور
مـوراس
موسـكا
موسـوليني
مونتسـيكو
مونتـين
ميرلو بونتـي
ميسـتر
ميشـلز
ميـل

ماديســـون جيمس

(١٧٥١ – ١٨٣٦)

رجل دولة وفيلسوف سياسي امريكي . وكان من اهالي فيرجينيا التي كان مندوبا لها في المؤتمر القاري عام ١٧٨٠ حيث كان المدافع عـن القومية الامريكية . واشترك ، بين عامي ١٧٨٤ و ١٧٨٦ ، في مجلـس فيرجينيا وعارض المحافظين الذين كانوا يحاولون تغيير السياسة الليبرالية للولاية على صعيد الدين . وماديسون واحد من أهم شخصيات المؤتمر الامريكي لعام ١٧٨٨ والمناقشات التي تلت تبني الدستور الامريكي . وانتخب في مجلس النواب من عام ١٧٨٧ حتى عام ١٧٩٧ – وقد فاجأ مراقبين عديدين بتزعمه معارضة هاميلتـون وسياسته في المـركزية والتصنيع وهو احد مؤسسي الحزب الجمهوري – اول حزب سياسي حديث – الذي اسهم في انتخاب توماس جيفرسون لرئاسة الولايات المتحدة عام ١٨٠٩ . ولم يعد ، اذ ذلك ، يعترض على تدابير الحمايــة لصالح الصناعة ، وبدا مؤيدا لقيام مصرف قومي وقاد حرب الاستقلال الثانية ضد البريطانيين بين عامي ١٨١٢ و ١٨١٥ . وترك رئاسة الولايات المتحدة عام ١٨١٧ ولم يعد له ، بعد ذلك ، نشاط سياسي ، ولكنه واصل التعريف بتحليلاته السياسية .

وقد عبرت عن فكره السياسي كتابات وابحاث وخطابات ورسائل . وهو جمهوري ليبرالي ، ريبي وواع لنواقص كل التدابـير السياسية المشخصة ، وكذلك لنواقص النظريات . وهــو يرفـض النفعيـــة والاشتراكية اللتين يرى انهما غير قابلتين للتطبيق ، ويستلهم حجج لوك ليؤكد ان الحرية الدينية حق طبيعي اساسي لان العقل البشري ، بطبيعته ،

لايمكن ان يقسر في قناعاته . واقل الدساتير نقصا هو ذلك الذي يقيء الجمهورية ، ذاك الذي يضع قاعدة الاغلبية من خلال نظام تمثيل . ومن اشهر المناقشات التي اسهم ، فيها ، ماديسون بعد تقاعده تلك التي قامت بينه وبين جون كالدويل كالون . فقد كان هذا الاخير يدافع عن الفكرة القائلة ان اية ولاية من الولايات تستطيع ان تقرر عدم اتباع القواعد الاتحادية تطبيقا لحق مقاومة الطغيان . وقد اعترض ماديسون على هذه المحاكمة بقوله ان ذلك معناه تغليب قانون الاقلية .

وقد عبر ماديسون عن فكره السياسي في « الاتحادي » لعام ١٧٨٧ــ ١٧٨٨ ، وهو مجموعة ابحاث سياسية حول تفسير الدستور الامريكي والدفاع عنه اسهم ، فيها ، هاميلتون وجون جاي ايضا . ويشرح ماديسون ، في اول ابحاث هذه السلسلة ، انه يدافع عن حكومة الاغلبية لانها اقل الانظمة السياسية نقصا . وهو يبرز المزايا الرئيسية للجمهورية الامريكية على الحكومات الشعبية السابقة . ان العيبين المميزين لحكومة شعبية تسود ، فيها ، الاغلبيات في نهاية المطاف هما حماقة الاغلبية (التي تقود الى سياسة قصيرة النظر وعدم الاستقرار) وطغيانها (ظلم حيال الاقلية) . ويرى ماديسون ان علاج هذين العيبين ليس (على عكس الفكر الجمهوري القديم) الحد من بعد المجتمعات الجمهورية (لتكون رؤية الصالح العام أسهل ولا يكون هناك موجب لوجود الاقليات)، بل في تكبيرها وتنويعها على العكس من ذلك . ويمكن لنظام تمثيلي ان يرد على مسألة الحماقة اذا انتخب ممثلون اكفياء . وفي اطار دوائر انتخابية واسعة لجمهورية كبيرة سيكون عدد المرشحين ذوي القيمة ، في كل دائرة، اكبر .. واخيرا ، فانه سيكون للمرشحين الاكفياء المزيد من فرص النجاح على اعتبار ان الفساد الانتخابي يكون اصعب عندما يرتفع عدد الناخبين المعنيين . وتصبح مسألة طغيان الاغلبية ، أيضا ، أيسر حلا . « فالتنوع الاكبر للاحزاب والمصالح » في جمهورية كبيرة يجعل « وجود دافع مشترك للاغلبية من اجل تجاوز حقوق الموطنين الاخرين اقل احتمالا .

واذا وجد مثل هذا الدافع المشترك ، فسوف يكون من الاصعب على الذين يحسون به ان يكتشفوا قوتهم الخاصة ويتصرفوا متحدين » .
(« الاتحادي » العدد العاشر) .

ويكمل ماديسون محاكمته ببيان ان فصل السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية وانقسام التشريعية الى مجلسين سيؤلفان ضمانة اضافية ضد عيوب النظام الجمهوري . فكل مركبة من مركبات السلطة تستطيع ان تمنع الاخرى من الحكم بصورة غير عادلة . واكثر من ذلك بكثير ، ان اكثر السلطات ديمومة (التنفيذية والتشريعية) والمجلس الاعلى ستضيف عنصر استقرار وتقيم آجالا مفيدة من اجل ان يستطيع « هدوء الجماعة وحسها السليم » التغلب على « الاخطاء والاوهام العابرة » التي تفسد الروح العامة (« الاتحادي » العدد ٦٣) .

وقد هوجم نظام ماديسون القائم على التعددية وتقسيم الوظائف الحكومية من جانب نقاد من القرن العشرين وجدوه مفرط السلبية . فيبدو ان احتياطات ماديسون المكرسة لحماية المجتمع ضد حكومة سيئة النية تجعل حكم البلد صعبا جدا .

ويرد المدافعون عن فكر ماديسون (والنظام السياسي الامريكي الذي يجسد هذا الفكر) بأنه لم تخطر في بال ماديسون ، قط ، آجال من الطول بحيث تؤدي بالسيرورة التشريعية الى الجمود وفضلا عن ذلك ، كان ماديسون مدافعا كبيرا عن دعم السلطة الحكومية وكانت حججه مكرسة لطمأنة المرتابين حول صلاحية النظام وليس لمعارضة هذا الدعم .

وقد اصبح ماديسون ، في معارضته لها ميلتون ، افضل نقاده . وان عددا من البحوث التي نشرها في التسعينات من القرن الثامن عشر تناقض حجج مرحلته الاتحادية لانها تمنح المزيد من الثقة لكفاءة الاغلبيات وتشجع التضامن الاجتماعي اكثر من التنوع . ونظام الاحزاب لدى ماديسون ، الجمهوري ، يقدم وسيلة للتغلب على بعض التقسيمات والاجال الموضوعة في النظام الدستوري لدى ماديسون عهد «الاتحادي» .

وبعض الذين حللوا النظام الثاني رأوا ان ماديسون كان مفكرا ورجل دولة أقل كفاءة من هاميلتون أو جفرسون . ويمكن الدفاع عن ماديسون ضد هؤلاء النقاد بقولنا ان تفوقه يقع ، على وجه الدقة ، في موقفه ريبي حيال النظامين النظريين اللذين تبناهما .

المادية الديالكتيكية

الفلسفة الماركسية كما طورها خلفاء ماركس ، لاسيما في المانيا والاتحاد السوفياتي . وتحتوي هذه الفلسفة على اطروحتين مركزيتين : اولوية المادة اولا ، وكل السيرورات العقلية تعد مشتقة ، في نهاية المطاف، من سيرورة مادية ، وكل سيرورة ، ثانيا ، ذات طابع ديالكتيكي طبيعية كانت أم بشرية . ويعبر الطابع الديالكتيكي عن نفسه في ثلاثة قوانين : تحول الكم الى كيف ، وحدة الاضداد ونفي النفي (راجع الديالكتيكية ؛

وتستلزم المادية الديالكتيكية ان تستعمل اجراءات المعرفة نفسها في العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية . وهذه الاطروحة نشأت عن اعمال انغلز في ديالكتيكية الطبيعية . ويرفض ماركسيون احدث ، بمن فيهم لوكاكس واعضاء مدرسة فرانكفورت (راجع النظرية النقدية) ، هذا المذهب الذي يرون فيه صورة من الوضعية ويقدرون ان التفاعلات بين البشر والعالم المادي هي ، وحدها ، التي تقدم طابعا ديالكتيكيا .

مارسيل دوبادو
(١٢٧٥/٨٠ ـ ١٣٤٢)

منظر سياسي ايطالي . درس الطب في بادو واصبح ، عم ١٣١٣ ، رئيسا لجامعة باريس . وقد اشتهر ، خاصة ، بكتابه ضد البابوية ، « المدافع عن السلام » (١٣٢٤) الذي يشكل علامة بارزة في تاريخ الفلسفة . وفي عام ١٣٢٦ ، عندما بدا كتاب مارسيل يعرف ، اضطر هذا الاخير الى الهرب الى بلاط لويس ملك بافاريا ، في نورمبرغ . وقد حرمه البابا

يوحنا الثاني والعشرون بتهمة الهرطقة . وعند ذلك ، دخل مارسيل في خدمة لويس وصحبه الى ايطاليا ، خلال بعض السفرات . وكان مؤلف كتب سياسية ثانوية اخرى وتعليقات على ارسطو كانت نسبتها اليه موضع مناقشة .

يدحض مارسيل ، في « المدافع عن السلام » ، ادعاء البابا « السلطة الكاملة » حسب اطروحة اينو سنتوس الرابع وايجيد دوروما ولاهوتيين آخرين من القرنين الثالث عشر والرابع عشر (راجع الفكر السياسي القروسطي) . ويقلب مارسيل ، كليا ، موقف البابا الذي يرى أن الامراء الزمنيين يجب ان يكونوا رعايا البابا ، حتى في الأمور الدنيوية ، بحيث يمكن للبابا أن يسميهم ويقيلهم ويحاكمهم . فمارسيل يرى أن البابا والكهنة يجب ان يكونوا رعايا الشعوب والأمراء ، لا في الامور الدنيوية ، فقط ، بل وفي الميدان الروحي أيضا . وهو يقترح قصر سلطة الكهنوت على الاسرار المقدسة وتعاليم القانون الالهي ، ولكن ذلك يتم تحت اشراف الشعب وحكومته المنتخبة . ويرى مارسيل أنه لم يعد ينبغي تأسيس المجتمع البشري على قيم دينية ، بل ينبغي تصور مجتمع علماني تحت اشراف الحكومة المنتخبة من الشعب . ونفهم من ذلك أن يكون مارسيل معدودا كواحد من أنبياء العالم الحديث . فقد مارس كتابه تأثيرا قويا في المجمعية والاصلاح .

ان المقدمات التي يستند اليها هي في أهمية النتائج الثورية التي انتهى اليها . فهو يستعيد ، أولا ، رؤية الدولة لدى أرسطو . فتعرف الدولة ومختلف أقسامها بموجب اسهامها في تلبية رغبة الانسان الطبيعية في الحياة والصالح المشترك والعدالة . ولكن مارسيل يركز ، أيضا ، على الطابع المحتوم للصراعات بين البشر والحاجة المنطقية الى قوانين قسرية وحكومة من أجل تنظيم هذه الصراعات والا دمر المجتمع نفسه . ونتيجة لذلك ، يقترح مارسيل تصورا وضعيا للحق يتباين مع تصوره اللاوضعي للعدالة . وهو يدعي أن العدالة ليست الشرط الضروري

القانون . وما هو ضروري هو أن تكون القوانين قسرية وأن تكون الحكومة التي تفرضها متحدة من اجل ان لا تكون السلطة موضع نقاش .

وأخيرا ، فان المصدر الشرعي الوحيد للسلطة السياسية ، في نظر مارسيل ، هو الشعب الذي يجب ان يصنع القوانين ، مباشرة أو من خلال ممثلين منتخبين ، وان يصلح الحكومة ويطيح بها اذا اقتضى الأمـر .

ومارسيل لم يخترع هذه الآراء النفعية والجمهورية الموجودة لدى الفلاسفة السابقين ، بل أعطاها تماسكا ومدى جديدا . ومارسيل ، كغيره من تلامذة ابن رشد ، ريبي فيما يتعلق بالبرهان العقلاني على وجود حياة مقبلة ، ولكنه يقبل ، رسميا ، العقيدة المسيحية . ولكنــه يرى ، بتطبيقه مذهب ابن رشد في التناقض بين العقل والشريعة ، ان القيم العلمانية والدينية تتعارض تعارضا أساسيا . وفضلا عن ذلك ، بما أن جوهر السلطة السياسية هو القسر اللازم للحفاظ على المجتمع فليس للكهنوت سلطة عليا . وما يحدد مكانة السلطة السياسية ليس الامتياز الأقوى لغاية ــ الغاية السياسية أو الغاية الدينية ــ بل الضرورة السياسية لسلطة قسرية وحيدة من أجل تجنب الصراعات التي قد تدمر المجتمع . وبالتــالي يجب أن تكون الحكومة الزمنيــة أعلى من الكهنوت . وأخيرا ، يجب أن تكون العقيدة طوعية لتكون أهلا للتقدير . وبالتالي ، فلا يمكن للقانون الالهي وللكهنوت الذي يعلمه ويطبقه أن يكونا قسريين .

وتلعب نزعة مارسيل الجمهورية دورا هاما في تفسيره لتبعية البابا والكهنوت السياسية . فالقواعد والجهات الشرعية التي تملك القوة هي تلك التي يختارها الشعب فقط . فلا يمكن ، اذن ، ايلاء أي اهتمام لـ « الحق الالهي » . ولكن الحرية تستلزم قبولا شعبيا ، فيجب أن

ينتخب البابا من جانب كل المسيحية . والشعب ينتخب المجامع العامة التي تنضج تفسيرات القانون الالهي . فبنية الكنيسة ستكون ، اذن ، جمهوريـــة .

ماركس كـــارل
(١٨١٥ - ١٨٨٣)

مؤرخ ومنظر ثوري الماني ، وهو مؤسس التيار السياسي الذي يحمـــل اسمه . والاسهـــام الرئيسي لماركس في النظريـــة السياسية والاجتماعية هو المادية التاريخية التي تلـــح على الدور السائد للدائرة الاقتصادية ، على الطريقة التي تصوغ ، بها ، الشروط التي ينتج ، ضمنها ، البشـــر وسائل عيشهم ويعيدون انتاجها ، الميادين الاخرى للفعالية الاجتماعية . ولا تفهم السياسة ، بالمعنى الضيق للكلمة ، الا في اطار دراسة تحسب حسابا للتاريخ والاقتصاد اللذين يمارسان تأثيرا في السياسي .

وقد انتقل ماركس ، في القسم الاول من حياته ، من المقاربة الهيغلية المثالية لفترته الدراسية الى انسانية شيوعية تميز فترة اقامته في باريس عام ١٨٤٤ . وقد ولد ماركس في اسرة من الطبقة الوسطى في رينانيا واتصل بعقلانية فلسفة الانوار عن طريق والده ، وكان محاميا من تريف . وتعرف على الرومنطقية والاشتراكية الطوباوية في جوار البارون فون وستفالن (الذي تزوج ، فيما بعد ابنته جيني فون وستفالن) . وفي جامعة برلين ، تأثر ماركس ، في البدء بالمثالية الهيغلية التي كانت مسيطرة اذ ذاك . ومنعته السياسة الرجعية للحكومة البروسية من العمل الجامعي بحيث تحول الى الصـــحافة واصبح رئيس تحـــرير « الجريدة الرينانية » . وقد وضعت هذه التجربة الصحفية ماركس في قلب المناقشات السياسية لعصره ومنطقته ، وهو ما قاده الى اعادة تقويم فلسفة هيغل السياسية في مقاربة اكثر اتصافا بالمادية . وبما

ان جريدته منعت بعد قليل ، فقد توفر له الوقت لتطوير هذه المقارنة النظرية . ومضى ماركس ، وقد اقتنع بأن الاشتراكية ستكون ، قربما مطروحة في المانيا وسواها ، الى باريس ، وطن النظريات الاشتراكية ، بحيث بدأ في التدقيق في مذهبه الشيوعي الذي تؤلف « مخطوطات باريس » المكتوبة عام ١٨٤٤ نصه الاول . واسس ماركس ، متأثرا بفيورباخ وماديته (راجع الهيغليين الشباب) ، شيوعيته بمعارضته النظام الرأسمالي حيث يكون العمل مضيعا بالمجتمع الشيوعي حيث سينمي البشر طبيعتهم بصورة حرة وينتجون بصورة تعاونية . وضيعة العمال المحرومين من ثمرة عملهم المفصولين عن اشباههم وعن العالم الطبيعي ــ ستزول في نظام شيوعي سيوحد البشر ، فيما بينهم ، مــع نتاج عملهم ، ومع العالم الطبيعي . ويؤكد ماركس ، في « الايديولوجية الالمانية » (١٨٤٦) ، أن « طبيعة الافراد تتوقف على الشروط المادية التي تحدد انتاجهم » . وبموجب هذا التصور المادي للتاريخ ، تؤلف علاقات الانتاج ــ الطريقة التي تنظم ، بها ، الكائنات البشرية انتاجها الاجتماعي والادوات التي تستعملها ــ الاساس الواقعي للمجتمع ــ بنيته ــ الذي تنشأ فوقه بنية فوقية حقوقية وسياسية وتقابلها صور محددة من الوعي الاجتماعي. وهكذا، فان الصورة التي ينتج، بها، البشر وسائل معيشتهم ــ ولا سيما الطبقات التي تولدها علاقات الرهوط الاجتماعية بوسائل الانتاج ــ تشرط جلة الحياة العقلية والسياسية والاجتماعية .

وانخرط ماركس في الحياة السياسية خلال سنتي ١٨٤٨ و ١٨٤٩ الثوريتين . وكان ، في الوقت نفسه ، قائد الجامعة الشيوعية ، المنظمة الثورية للعمال المهاجرين الالمان ومدير جريدة ليبرالية يســارية ، « الجريدة الرينانية الجديدة » . واستقر ماركس في لندن عام ١٨٤٩ وطور طروحاته وعدلها في بعض النقاط . فقد حللت الدولة ، مثلا ، كأداة في خدمة سيطرة طبقة ، في اطار تطور انماط الانتاج المتعاقبة . وكان ماركس قد رأى ،في كتابات شبابه ، ان اعلان الحرية والمساواة كان نوعا من التعويض عن عيوب الحياة الاقتصادية في النظام الرأسمالي ،

وهو تنظيم يكون ، فيه ، العمل الاجتماعي مضيعا . وفيما بعد ، الح على وظيفة الدولة في المجتمع . ويقوم تحليله ، في ابسط صوره ، على القول أن الدولة ليست سوى اداة مصالح الطبقة المسيطرة ، ولكنه طور تحليلا أدق للاستقلال النسبي لسلطة الدولة في اعماله المركزة على وقائع تاريخية وانكليزية محددة . وتلك هي الحال ، بشكل خاص ، في « ١٨ بروميير لويس نابليون بونابرت » (١٨٥٢) . فهو يحلل دور كل طبقة ودور كل مركبة لكل طبقة في استيلاء نابليون الثالث على السلطة . ويرى ماركس ، ايضا ، ان الدولة قد لا تمثل الا جزءا من طبقة محددة (الماليين ، مثلا ، في عهد لويس فيليب) ، او ان طبقة ما قد تتولى الدولة لصالح طبقة اخرى . ويعتقد ماركس ، ايضا ، ان الدولة يمكن ان تلعب دورا مستقلا في البلدان المتخلفة حيث لم يتم نمو الطبقات كليا ، كما استطاعت ، ايضا ، أن تفعل ذلك داخل ملكيات مطلقة في فترة الانتقال بين الاقطاعية وقيام السلطة البورجوازية . ويشمل التصور المادي للتاريخ الفكرة القائلة ان قوى الانتاج ستتجاوز ، في مرحلة ما من نموها ، علاقات الانتاج ، وان هذا الفاصل سبب بداية فترة ثورة اجتماعية . ويصف ماركس الثورة على انها « القوة المحركة للتاريخ » . وكان هدف كل اعماله في هذا الميدان اكتشاف آلية عملها . وكان هدف « رأس المال » ، وهو المؤلف الاساسي لماركس في منفاه في لندن والذي بدأ نشره عام ١٨٦٧ ، تحليل منشأ الاستغلال الرأسمالي ونتائجه . وتحليل ماركس لتشكل فضل القيمة في النظام الرأسمالي ولصعود ازمات متزايدة الخطورة والاتجاه الى هبوط معدلات الربح ، هذا التحليل اقنعه بأن الرأسمالية لم تعد تستطيع أن تبقى طويلا على قيد الحياة . والثورة البروليتارية التي ستطبع نهاية الرأسمالية يجب ، عموما ، ان تكون عنيفة (يتصور ماركس ، مع ذلك ، انتقالا سلميا في بعض البلدان) وسوف تتحقق في اكثر البلدان تقدما اقتصاديا (كان ماركس يرى انها قد تحدث في بلدان أقل تصنيعا ، ولا سيما في روسيا) وتتخذ ، بسرعة، طابعا دوليا .

ولا يتوقف ماركس عند المسائل السياسية لما بعد الثورة . فقد بدا له أن كومونة باريس لعام ١٨٧١ تثبت انه يمكن ردم الهوة التي حفرتها الديمقراطية الليبرالية بين الدولة والمجتمع المدني . وماركس يقر مبادرات كومونة باريس ، كانتخاب موظفين وقضاة مسؤولين وقابلين للخلع في اية برهة . وهو يرى في ذلك نوعا من الغاء تقسيم المهمات في السياسة . ويقترح اصحاب الكومونة ، ايضا ، ان تدفع اجور الموظفين كالعمال اليدويين وان يستبدل بالجيش الشعب المسلح وان يحرم الكهنوت والبوليس من نفوذهما السياسي . ويقدر ماركس كومونة باريس التي اخذت بلا مركزية سياسية واقتصاد تعاوني قائم على وحدات انتاجية صغيرة . وهذه المقاربة تتباين مع مقترحاته الاشد تعسفا في « البيان الشيوعي » لعام ١٨٤٨ . ويتصور ماركس ، في « نقد برنامج غوتا » الصادر عام ١٨٧٥ ، ديكتاتورية البروليتاريا التي ستجعل ، في رأيه ، من الدولة جهازا تابعا للمجتمع بدلا من أن يكون اعلى منه .

ان القليل الذي كتبه ماركس حول المجتمع الشيوعي يدل على انه يحتاج الى بنى سياسية . وماركس لم يطور تحليلا كاملا لهذا الموضوع . ويمكن تفسير ذلك بصورة مختلفة . فالبنى السياسية ، في اطار مسيرته النظرية ، تشتق من البنىالاقتصادية . وهذه الاخيرة هي التي استقطبت انتباهه . وفضلا عن ذلك ، وبما أن أفكار ماركس قد اندمجت في مذاهب رسمية تؤكد أنها ماركسية ، فقد أصبح تفسيرها موضع مناقشات سياسية ، بل وموضع تفسيرات منحرفة . لقد تطور فكر ماركس ، بشكل واضح ، في مجرى حياته ، ويراد في اكثر مما ينبغي من الاحوال ، تحليل هذا الفكر كما لو كان الامر يدور حول نمو متصل وكما لو لم يكن هناك ماركسان مختلفان : الاول هو الفيلسوف الانساني الشاب في بداية الاربعينات من القرن التاسع عشر ، والثاني هو منظر اكثر ضبطا ولكنه، ايضا ، اكثر حتمية بشكل ظاهر . وقوة مقاربة ماركس السياسية تقوم علىالطريقة التي يربطها، بها، بالعالم الاقتصادي والاجتماعي وعلىالطريقة

التي يصف بها ، من خلال تحليل الايديولوجية ، لعبة الفاعلين السياسيين لحل الصراعات بين الرهوط الاجتماعية بصدد الانتاج وتوزيع المواد النادرة .

وفي هذا السياق تزيد قوة الانطباع الذي يعطيه فكر ماركس بكونه مقدما بطريقة غير مختزلة كما هي الحال ، مثلا ، بالنسبة لتحليله لصعود لويس بونابرت الى السلطة . وافتراضات ماركس وتنبؤاته أدنى نوعية . فقد كان يعتقد أن ثورة ستقع في البلدان الغربية ، وهو ما لم يحدث حتى اليوم. وفضلا عن ذلك ، فقد بدا وصفه للمجتمع الشيوعي، لمحللين عديدين ، مستندا الى تصور ساذج وجزئي للطبيعة البشرية : الا انه تبين أن ماركس كان ، دون شك ، اكثر شخصيات القرن العشرين نفوذا في كل ميادين العلوم الاجتماعية .

الماركسية

الماركسية هي النظرية والممارسة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية اللتان انضجهما كارل ماركس وفريدريش انغلز وطورهما خلفاؤهما . وما كانت ، وما لم تكن ، عليه الماركسية كانا موضع مناقشات عظيمة لأن المصطلح يغطي نظريات على ما يكفي من الاختلاف ، من جهة ، ولانه موضع انتماء او انواع رفض من طبيعة سياسية من جهة اخرى .

الماركسية ، قبل كل شيء ، شرح ونقد لمجتمعات اليوم والماضي . ان التحليل الماركسي ــ المادية التاريخية ــ يركز على العوامل الاقتصادية : فقوى الانتاج (الادوات والآلات التي يتصرف بها البشر والمتحولة حسب العصور) وعلاقات الانتاج (الصورة التي ينظم البشر ، عليها ، انفسهم لاستعمال قوى الانتاج) تقولب التنظيم السياسي والثقافي للمجتمع وهذا التصور الذي سمي مادية تاريخية غالبا ما قدم بطريقة تخطيطية جدا ، وذلك بالتأكيد على أن البنية الاقتصادية تحدد البنية العليا الايديولوجية والسياسية . وعلى الرغم من أنهم يوضحون أن نمو

البنية الاقتصادية متأثر بالايديولوجية والسياسة ، فان نمو البنى الاقتصادية هو الذي يولد تغيير المجتمع . فالقوى الانتاجية تنمو ، في مرحلة عامة من تطورها ، في تنظيم اجتماعي ما ، الى نقطة تعوق ، معها ، نموها الخاص . ويحل التناقص بثورة اجتماعية تقيم علاقات اقتصادية وسياسية جديدة تقابل توسع القوى الانتاجية . ويمكن ، في هذه المقاربة ، تمييز عدة مراحل في التطور الاقتصادي للمجتمع : نمط الانتاج الآسيوي ، القديم ، الاقطاعي والرأسمالي .

والعنصر المركزي لهذه المقاربة يقع في الفكرة القائلة ان القوى الانتاجية لهذه الانماط الانتاجية المختلفة تقع تحت ضبط اقليات استخدمت سلطانها الاقتصادي لاستغلال الجماهير بتملكها ، عن غير وجه حق ، جزءا من الانتاج . وهذا الوضع التنازعي ، بنيويا ، يفسر الصراع الطبقي على ملكية وسائل الانتاج والاشراف عليها . وكل المعتقدات وكل المؤسسات السياسية مصنوعة من جانب التنظيم الاقتصادي وعمل متولي السلطة الاقتصادية ـ الطبقة الحاكمة ـ من أجل ضمان التوزيع غير المتساوي ، فعليا ، للموارد . وهذا يقود الى مفهوم الايديولوجية الماركسي . فالايديولوجية جملة من المعتقدات والممارسات التي تستخدم للمحافظة على عدم المساواة في توزيع السلطة السياسية والاقتصادية .

والعنصر الهام الثاني للفكر الماركسي هو الفكرة القائلة بوجود بديل للمجتمع الطبقي القائم على الاستغلال هو مجتمع يقوم على الملكية الجماعية لوسائل الانتاج وتتحرر قدرات الانسان ، فيه ، من قيودها وتنمو نموا حرا . ولن تعود هناك ، في هذا المجتمع بدون طبقات ، حاجة الى الدولة معرفة بوصفها اداة سيطرة طبقة معينة . وسوف يتم توزيع الخيرات ، في مرحلة اولى تسمى طورا اشتراكيا ، حسب الاسهام الانتاجي لكل فرد . وفيما بعد ، في المجتمع الشيوعي ، سيستطيع الاسهام الانتاجي تطبيق المبدأ الملخص في الصيغة المشهورة : « من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته » .

ما هي ، اذن ، الطرائق للانتقال من المرحلة الاولى الى المرحلة الثانية ؟ ان التصور المادي للتاريخ يتضمن ان نمط الانتاج الراسمالي انتقالي . والماركسيون غير متفقين على الآلية المضبوطة للانتقال . انهم يتعارضون ، مثلا ، حول وجود نزوع الى هبوط معدل الربح او عدم وجوده ، أو حول نمو الاستهلاك المتدني ، ولكنهم يتفقون على أن النظام الراسمالي غير مستقر ، بطبيعته ، وانه تهزه الازمات ، وانه سينهار حتما . ولكن من الضروري ، للوصول الى الاشتراكية ، أن يصبح المستغلون (المتزايدو العدد ، المتزايدون اتساما بالفقر النسبي) « حفاري قبر الرأسمالية » التي ولدتهم ، ومن اجل ذلك ينتظمون ويهيئون الثورة . وسوف تكون هناك ، بعد الثورة ، مرحلة انتقالية قبل تحقيق الشيوعية. وقد ولدت هذه القضايا تيارات عديدة، ماركسية او مستوحاة من الماركسية ، يرد كل منها على هذه المسائل بطريقته .

والعلاقة بين حزب من وحي ماركسي وجملة الطبقة التي يمثلها احد اكثر الموضوعات عرضة للنقاش داخل الماركسية . وبما أن المسألة لم تطرح ، حقا ، في حياة ماركس ، فلم يكن عليه أن يعالجها . فكل تيار تحليلي يستطيع أن يؤكد أن موقعه ضمن تقليد ماركس ، من المقاربة اللينينية للحزب الطليعي الذي يقود الطبقة العاملة الى وجهة النظر الاشتراكية الفوضوية التي ترى أن على العمال ادارة مسائلهم مباشرة ، من خلال نظام مجالس عمالية .

ويبدو المذهب الماركسي ، بين عامي ١٨٨٣ و ١٩١٤ – عصر الماركسية الذهبي – متماسكا جدا . وكانت تسيطر على الماركسية ، اذ ذاك ، الاشتراكية الديمقراطية الالمانية التي يلح برنامجها العام ١٨٩١ ، « برنامج ايرفوت » ، على الاتجاه الاحتكاري للرأسمالية وافول الطبقة الوسطى واملاق البروليتاريا والتحويل الاشتراكي المحتوم لوسائل الانتاج في مجتمع دون طبقات . وطالب الاشتراكيون الديمقراطيون ، أيضا ، بالاقتراع العام وحرية التعبير ومجانية المدرسة وضريبة تصاعدية على الدخل .

وفي بداية القرن العشرين ، تطورت المادية الديالكتيكية انطلاقا من اطروحات انغلز ، وسوف تدمج في التقليدية الستالينية . وترى المادية الديالكتيكية أن الطبيعة ، كالتاريخ ، تخضع لقوانين ديالكتيكية. فالمادة تتطور وفق بعض القوانين العامة . وهكذا ينتهي تزايد كمي متصل الى توليد تحول كيفي . وهناك قانون آخر من هذا النوع هو قانون نفي النفي . ولكن ادراك الماركسيين ، بشكل خاص ، لسعة المسألة الاستعمارية أدى الى انضاج نظرية الامبريالية التي نجد اكثر صياغاتها تأثيرا لدى هيلفردينغ الذي يرى أن المصارف ومؤسسات الإئتمان تنزع الى الاشراف على الصناعة ، من تلك الفترة فصاعدا ، في حين تنمو الشركات المساهمة . وقوة الكارتلات الساعية وراء المواد الاولية والاسواق تولد التوتر الدولي وزيادة حدة المنافسة . ويمارس الاغراق ، في الخارج ، من أجل المنتجات التي لا يمكن بيعها في الداخل بأسعار احتكارية مفرطة الارتفاع ، ويجري السعي لتصدير راس المال لايجاد فرص جديدة للربح في بلدان أخرى . وهذا يقود الى سباق التسلح وسياسات حربية وقومية ، والى التوسع المسلح نحو مناطق متخلفة لتوسيع الاسواق الامكانية بسيرورة تكون الحرية والديمقراطية والمساواة أولى ضحاياها .

وتلح ماركسية « الاممية الثانية » – وممثلها الرئيسي كاوتسكي – على الوجوه الحتمية لمادية ماركس التاريخية وتستلهم داروين أكثر منها هيغل . فبما أن افول الرأسمالية محتوم ، وبما أن القوى الاشتراكية لا تكف عن الصعود ، فيكفي أن ننتظر ، سلبيا ، الوصول الى وضع قبل ثوري . ويجب الامتناع عن كل فعالية ثورية سابقة لاوانها وخطرة . وقد انتقد كاوتسكي ، على يمينه ، من جانب ادوار برنشتاين الذي يقترح مراجعة الماركسية التي بدا له أن نمو الرأسمالية الحديثة قد تجاوز اطروحتها الاقتصادية . والى اليسار ترى روزا لوكسمبورغ أن الاشتراكيين يتحمسون أكثر مما ينبغي للعمل البرلماني

ولم يعودوا يسعون الى تنمية المفاهيم الثورية داخل الجماهير . ومع ذلك ، فان الاشتراكية الديمقراطية الالمانية التي ركبت بين البرلمانية والسلبية لعبت دورا رئيسا في الحركة الماركسية الدولية حتى الحرب.

وكان لفشل الاشتراكية الديمقراطية الالمانية، اثناء الحرب العالمية الاولى وبعدها مباشرة ، تأثير عميق في تطور المذهب الماركسي . فالاشتراكية الديمقراطية الالمانية التي كانت مؤيدة للحرب خسرت دورها القيادي لصالح البلاشفة ولينين . والاسهام الرئيسي للينين في الفكر الماركسي هو تحليله للحزب الطليعي . ولا يقع التجديد في الفكرة القائلة بضرورة حزب لنمو الوعي الطبقي (فقد كان من شأن كاوتسكي نفسه أن يوافق على هذه النقطة) ، بل في الفكرة القائلة أن الحزب يجب أن يتألف من ثوريين محترفين بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة ، أي مستعدين لتكريس كل وقتهم لعمل الحزب ومدربين ، ايضا ، على الممارسة الثورية . وقد كان كتاب لينين « الدولة والثورة » (١٩١٧) يتنبأ بثورة بورجوازية في روسيا بقيادة البروليتاريا ويصف مجتمعا اشتراكيا فوضويا ، الا أنه سرعان ما جرى تجاوز هذه المبادىء في سياق الحرب الاهلية التي تلت ثورتي عام ١٩١٧ . وبدا تحليل تروتسكي حول « الثورة الدائمة » ، اذ ذاك ، أكثر تكيفا مع الوضع الفعلي في الاتحاد السوفياتي . فقد واجه الماركسيون ، اذ ذاك ، جملة مسائل تتصل بتنظيم اقتصاد اشتراكي . وكانت هذه المسائل موضوع مناقشات واسعة في بداية العشرينات حتى انتصار التصور الستاليني للاشتراكية في بلد واحد الذي فرض تقليدية عقيمة لا يكاد الاتحاد السوفياتي أن يتحرر منها .

وقد قسمت الثورة الروسية الماركسيين خارج روسيا . فنجد ، من جهة أولى ، اولئك الذين يقبلون المناهج السوفياتية في تنظيم الحزب والتصورات السوفياتية حول السياسة العالمية معا . ويقع هذا التيار في أطار « الاممية الثالثة » . ونجد ، من جهة أخرى ، أولئك الذين

يحافظون على مقاربة للماركسية مختلفة عن مقاربة السوفيات. ويدخل نمو أحزاب تروتسكية صغيرة في هذه المقاربة . فهذه الاحزاب تركب، فعلا ، بين ثقة اساسية في الطابع الثوري للطبقة العاملة ونقد قوى للاتحاد السوفياتي . والاكثر دلالة ، ايضا ، هو الطلاق المحتوم الذي وقع بين المقاربة النظرية والممارسة (كان غرامشي آخر منظر ماركسي مرموق يركب بين هذين الوجهين) . الا ان العقدين اللذين عقبا عام ١٩١٧ عرفا مؤلفين هامين في شخصي لوكاكس وغرامشي اللذين كان لكليهما نشاط سياسي فعلي . ويعد نقد العالم البورجوازي لدى لوكاكس وثقته بالطاقات البروليتارية ذروة الماركسية المتفائلة في البلدان الغربية .

وربما كان غرامشي أبرز شخصية في كل التقليد الماركسي الغربي. وهو أكثر المفكرين الماركسيين أصالة في السنوات الخمسين الاخيرة . وهدفه الاساسي هو اعادة فحص دور البنى الفوقية في المقاربةالماركسية للتغيرات التاريخية . ونجح في ذلك ، أولا ، بالحاحه على دور المثقفين في السياسة واثارته مسألة يجب أن تواجهها الطبقة العاملة اليوم ، مسألة انتاج مثقفيها . ونجح في ذلك ، فيما بعد ، بتوضيحه أهمية قيام « سيطرة » ، وهي سيرورة تلعب البروليتاريا ، عن طريقها ، دورا مسيطرا بين القوى المعارضة للراسمالية وتجمع هذه القوى في كتلة سياسية جديدة قادرة على مقاومة السيطرة البورجوازية ، بل وعلى اغراقها . وتحليل هذه السيرورة أدى بغرامشي الى طرح مسألة العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني . وخلافا لروسيا حيث كانت سلطة الدولة ركيكة أمام هجوم جبهوي ، فان ضعف الايديولوجية البورجوازية في البلدان الغربية واقامة سيطرة مضادة لسيطرة البورجوازية شرطان مسبقان لنجاح الثورة .

والماركسية ، كما تبدو انطلاقا من الحرب العالمية الثانية ، تتصف باتجاهين جدد شباب كل منهما فلاسفة احدث . الاول ، وجسدته

تجسيدا واسعا مدرسة فرانكفورت ، ثم جسده سارتر فيما بعد :
يلح على الوجوه الذاتية الماركسية . وفي حين كان سارتر يحاول
التوفيق بين نوع من الماركسية ووجوديته الخاصة ، فان مدرسة
فرانكفورت تأثرت ، بالاحرى ، بالتحليل النفسي وسعت الى نقل
التحليل الماركسي التقليدي من السياسي والاقتصادي الى نقد أعم
للثقافة البورجوازية (راجع النظرية النقدية) .

وتأثر الاتجاه الثاني بالافكار البنيوية وقدم الماركسية كعلم. ولويس
آلتوسر هو الممثل الرئيسي لهذا التيار . وكانت اشكاليته والحاحه
على الاستقلال النسبي للعلوم ترياقا جيدا لمختلف نماذج الاختزالية
كما للصور المتطرفة للماركسية الهيغلية . الا ان الماركسية البنيوية
الجديدة انقطعت ، هي أيضا ، عن شروط الانتاج وبدت مجالا مغلقا
لنخبة مثقفة فقدت صلتها بالفعالية الثورية للطبقة العاملة. وقد ظهرت ،
في عهد قريب جدا ، وبمقدار ما تناقص نفوذ البنيوية ، بعض المحاولات
في العالم الانكلوسكسوني لاعادة فحص المفاهيم الماركسية بمساعدة
التحليل اللغوي ونظرية الالعاب .

لقد انتشرت الماركسية خلال القرن العشرين . ونستطيع ، حاليا،
ان نميز بين أربعة أنواع من الماركسية .

أولا ـ الماركسية التقليدية الجامدة للمجتمعات الاشتراكية
الراسخة ، كالاتحاد السوفياتي والصين حيث تستخدم كاطار
ايديولوجي يجب أن تقع ، ضمنه ، كل المناقشات الاقتصادية
والاجتماعية .

ثانيا ـ ماركسية الاحزاب الشيوعية لأوروبا الغربية المسماة
ماركسية براغماتية حيث تستخدم صيغة مفرطة التبسيط لافكار
غرامشي في تبرير التسوية مع البرلمانية القائمة (راجع الشيوعية
الاوروبية) .

ثالثا ــ الماركسية في أفريقيا وجنوب شرق اسيا وأمريكا أللاتينية اداة احتجاج ضد الاستغلال الاقتصادي ، وتؤدى ، وهي التي كثيرا ما تجمع مع القومية ، الى ايديولوجية لاسهام الجماهير في سيرورة التحديث .

رابعا ــ وأخيرا ، فان ماركسيين عديدين ، في الغرب ، قد حولوا انتباههم الى الفلسفة معتبرة غاية في ذاتها تقريبا الى موضوعات بعيدة جدا عن السياسة (كالنقد الادبي مثلا) .

ولاقت الماركسية ، كمذهب سياسي ، صعوبات خطيرة : فالتجدد المستمر للرأسمالية الغربية والنتائج المحدودة لمجتمعات بلدان الشرق الاشتراكية خيبت آمال معظم الماركسيين . وتصطدم الماركسية ، كنظرية سياسية واجتماعية ، بالمسائل نفسها التي تصطدم بها أية نظرية عامة : فنصوصها الدقيقة يمكن أن تدحض ، في حين تقود صياغة أكثر تراخيا الى مقاربة من الغموض بحيث تكون فارغة تقريبا. وقد تركزت المحاكمة، في الماركسية كما في النظريات الاجمالية الاخرى، على طريقة تفكيك الكل الاجتماعي وعلى طريقة تعريف العلاقات التي يتم الحصول عليها بين العناصر على هذا النحو . وعلى الرغم من أن معظم الماركسيين قد تخلوا ، منذ زمن بعيد ، عن المجاز الفظ المشتق من الميكانيك ، مجاز البنى والبنى الفوقية ، فان هذا المجاز أساسي لمنظور ماركسي من أجل تمييز الاقتصاد والسياسة والايديولوجية ، وهو ما أصبح متزايد الصعوبة . وقد تبين أنه لا يمكن الوصول الى وصف مقنع للعلاقات بين الاقتصاد،من جهة، والسياسة والايديولوجية من جهة أخرى . وفي حين كان الماركسيون الاوائل يتحدثون بلغة العلة والمعلول ، فقد اصبح الحديث عن تقابل ، أو حتى تحليل العلاقات ضمن مقاربة وظيفية أكثر شيوعا .

والماركسية مستمرة في ممارسة تأثيرها كمقاربة عامة أو كمنظور او اطار مفهومي . وتدين مؤلفات عديدة وممتازة معاصرة بالكثير

الماركسية في موضوعات كطبيعة رأسمالية الدولة ووظيفتها ، واقتصاد التخلف ونظريات الجمال والايديولوجية . ويمكن للماركسية ادعاء نفوذ كبير في تحليل اللامساواة الاقتصادية داخل كل امة كما بين الامم، وفي تحليل أنظمة السلطة والسيطرة .

الماركسية اللينينية

الايديولوجية الرسمية للاتحاد السوفياتي وبلدان اوروبا الشرقية الواقعة تحت النفوذ السوفياتي (راجع الشيوعية السوفياتية) .

ماركوز هربرت

(١٨٩٨ ـ ١٩٧٩)

منظر الماني من الماركسيين المحدثين ، مؤسس مدرسة فرانكفورت النظرية النقدية مع ماركس هوركهايمر وتيودور ادورنو . حصل على لقب الدكتوراه من جامعة فريبورغ عام ١٩٢٢ على اطروحته « القصصي الالماني » التي يدرس ، فيها ، العلاقات بين الفن والمجتمع. فالمجتمعات العالية التكامل تنتج فنا مطابقا لمنظومة المعتقدات الموحدة. والمجتمعات المجزأة تولد اعمالا فنية لا تعكس الايديولوجية السائدة بل تعارضها . وهذا الصراع هو مصدر تفتح الفن . والفنان يقترح ، من خلال الفن الجديد ، رؤية للمجتمع قابلة لتنمية صراعاته بصورة خلاقة نحو مثل أعلى للحرية الانسانية .

ويهتم ماركوز بالفن من وجهة نظر سياسية كما من وجهةنظرية. فنضال الفنان البورجوازي ، وخاصة توماس مان ، من أجل خلق تمثيل بديعي للمجتمع العقلاني هو رمز النضال التاريخي لتحقيق مجتمع اشتراكي في المانيا . ولكن ماركوز يتساءل ، في ضوء افول الاشتراكية في اوروبا الغربية مابين عامي ١٩٢٠ و ١٩٣٠ ، عما اذا

لم تكن المادية التاريخية الماركسية قد ضلت السبيل حول شروط انبثاق الوعي الطبقي . وتظهر شكوكه في الماركسية في كتابه « حول مسألة الديالكتيكية » (١٩٣٠) . وهو يرى أن مفهوم الوعي الطبقي الصحيح ، كما يقترحه لوكاكس في « التاريخ والوعي الطبقي » ، أكثر تجريدا من أن يستوعب الوجود الاجتماعي المعقد للفرد والانجذاب الى العمل الذي يميزه . والماركسية لم تر ، بسبب الطابع التجريدي لمفهوم الطبقة التاريخي ، طاقات كل فرد من اجل سياسة يسارية ولم تتساءل عن وسائل تنمية هذه الطاقات . ونتيجة لذلك ، فان الماركسية مسؤولة من الهوة التي لا يمكن ، بشكل ظاهر ، تجاوزها بين النظرية والممارسة ، بين التنبؤات التاريخية حول التغيير التاريخي والامكانيات المشخصة التي تتيح الوصول اليه .

وهكذا يشارك ماركوز في التيار الذي يريد تأسيس النظرية الماركسية للتغير التاريخي على الفعالية اليومية للفرد وليس على الفعالية التاريخية المجردة لعضو في طبقة اجتماعية . وتطور هذا المشروع بين عامي ١٩٢٨ و ١٩٣٢ حين كان ماركوز يعمل ، في فريبورغ ، مع هيديغر الذي كان قد أتى على اصدار كتابه « الكينونة والزمن » (١٩٢٧) . وكان « الكينونة والزمن » ، كما فهمه ماركوز ، قادرا على اعادة توجيه الماركسية نحو اشكال من العمل تمس وجود كل فرد ولا يمكن أن تلغى ، كليا ، من جانب الرأسمالية .

وفي عام ١٩٣٢ ، نشر ماركوز أول مؤلفاته الرئيسية، «اونطولوجية هيغل ونظرية التاريخية » . وهو يدمج اونطولوجية هيديغر بتفسيره الخاص لديالكتيكية هيغل . ويرى ماركوز أن الفرد هو خالق محددات وجوده الاجتماعي ، وهو يصبح واعيا لبنية وجوده ويصنعها جزئيا. وليس الفرد ، كما لدى هيديغر ، النتاج اللاواعي لمحددات أونطولوجية مسبقة . وفي عام ١٩٣٢ وبعد اكتشاف « مخطوطات » ١٨٤٤ لماركس « الشاب » واصل ماركوز مراجعته للمادية التاريخية من أجل تحرير

مفهوم الممارسة من انطولوجية تحدد بنيـة الفعالية البشرية وغاياتها مسبقا . ويتجسد تأثـير ماركس الفتـى في ماركوز في نشـره لكتاب « اسس المادية التاريخية » (١٩٣٢) و « مفهوم العمـل » ١٩٣٣ . وتشاء سخرية التاريخ أن تكـون نصوص ماركس هي التي سيجد ، فيها ، ماركوز حل مسائل النظرية الماركسية الذي كان يتصدى لـه بصورة ناقصة ، من خلال فلسفتي هيغل وهيديغر .

وعلى أثر وصول النازيين الى السلطة ، هرب ماركوز الى جنيف ثم هاجر الى الولايات المتحدة . وقد تخلى عن مشروعه النظري الاولى بقدر ما لم تكن هناك اية معارضة لشمولية الفاشية . فقد بدا افراد كل الطبقات الاجتماعية مجروفين في سياسة جماهيرية . واشترك ماركوز مع مدرسة فرانكفورت وقضى السنوات الثلاثين التالية يتساءل عن فشل المادية التاريخية ويعيد بناء الاسس النظرية للماركسية اثر هذا الفشـل .

ويرى ماركوز ، في « العقـل والثـورة : هيغـل وولادة النظرية الاجتماعية » (١٩٤١) ، انه لا مكان لغير نظرية نقدية حيث لا يمكن أن توجد حركـة نقدية لنظـام قمعي . وهو يحاول تفسير الفاشـية انطلاقا من تطور الرأسمالية كما فعل آخرون من مدرسة فرانكفورت. ويلح على دور التكنولوجيا التي تسهم في القمع الفاشي ويقترح نظرية عامة للسيطرة التكنولوجية مستندا الى ماركس فيبر . ويرى ماركوز أن كل المجتمعات الصناعية المتقدمة المنخرطة في السعي وراء التقـدم العلمي والتقني تتكيف مـع عقلانيـة الانتـاج التكنولوجي مهمـا تكن مؤسساتها السياسية . والعقلانية التكنولوجية تنظـم كل قطـاع في المجتمع ـ قطاع الثقافة ، السياسة ، الاجتماعي والاقتصاد ـ مـن أجل أن يتبع المبدأ الايديولوجي الاساسي للانتاجية المادية . وتتقولب العلاقات الاجتماعية في وجود مطـرد وصريح ، كامل الادارة والتكامل

لا يمكن مساءلته ولا الافلات منه . وهذه هي الفكرة الرئيسية لكتابيه الشهيرين : الماركسية السوفياتية « تحليل ونقد » (١٩٥٨) و « الانسان الوحيد البعد » (١٩٦٤) خاصة .

وعلى الرغم من أن سيطرة العقل التكنولوجي ترد الخبرة الانسانية الى بعد واحد ، فان ماركوز يرى ، مع ذلك ، ان اعادة التنظيم العقلانية للتكنولوجيا تجعل صورا عديدة للعمل متقادمة وتخلق ، على هذا النحو ، الشروط المسبقة لانماط جديدة من الحرية والنمو . ورؤيته لمجتمع غير قمعي تعبر عن نفسها في كتابيه : « ايروس والحضارة » (١٩٥٥) ، و « نحو التحرر » (١٩٦٩) .

وفي حين كان اليسار الجديد والحركة الطلابية يكتسبان بعدا سياسيا من خلال معارضتهما لحرب فيتنام بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٧٤، رأى ماركوز هاتين الحركتين بوصفهما عاملين امكانيين لمقاومة المجتمع الصناعي المتقدم وللتغيير الاجتماعي . وبدا ، اذ ذاك ، انه يتخلى عن اطروحته السابقة التي تقول أن العقل التكنولوجي يدمر كل أسس نقد المجتمع الراسخ . وعبر عن أمله في أن تكون هذه القوى الجديدة طليعة لتحويل اجتماعي تاريخي في كتابه « نحو التحرير والثورة المضادة والتمرد » (١٩٧٢) . ولكنه عاد الى تشاؤمه الاولى ، تشاؤم «الانسان الوحيد البعد » بعد نهاية حرب فيتنام وتراجع الحركة الطلابية المعارضة واليسار الجديد .

واهتم ماركوز ، في نهاية حياته ، بصورة متزايدة ، بدور الفن في الحياة الحديثة . ففي مجتمع وحيد البعد ، تكون أكثر صور التعبير تجريدا هي ، وحدها، القادرة على تقديم رؤية جديدة للحياة ستستغل، عقلانيا ، تقدم عقل تكنولوجي يستبعدنا . وقد استعاد ، في كتابه الأخير : « البعد الجمالي » (١٩٧٧) أفكار اطروحة الدكتوراه التي كتبها قبل نصف قرن .

ماكيـافيلي نيكـولا

(١٤٦٩ ــ ١٥٢٧)

نيكولا ماكيافيلي ، المولود في فلورنسا ، ابن لحقوقي . وفي حياته ثلاث فترات اساسية هي التالية :

ــ بين عامي ١٤٦٩ و ١٤٩٨ في فلورنسا حيث قضى صباه وشهد صعود لوران دومديتشي ، ثم ساد الدومنيكاني سافوناروله ، عـام ١٤٩٤ ، بعد طرد ابنه بيير ، السنوات الأربـع غير المستقرة للفترة الجمهـوريــة .

ــ بين عامي ١٤٩٨ و ١٥١٢ ، انخـرط ماكيافيلي في السياسة انخراطا فعـالا . وكان الناصح المسموع الكلمة لبييرو سوديريني ، قائد الدولة الجديد اعتبارا من عام ١٥٠٢ . واصبح ماكيافيلي ، أيضا ، سكرتير « ميليشيا » التسعة التي أسهم ، الى حد بعيد ، في خلقها عام ١٥٠٦ . وقام بخمس وثلاثين مهمة للحكومة ، منها اربع في فرنسا .

ــ بين عامي ١٥١٢ و ١٥٢٧ : في عام ١٥١٢ خسر منصبه وسجن لفترة قصيرة لدى عودة أسرة المديتشي ، قبل أن يتفرغ للعمل الأدبي . وحاول استعادة حظوته لدى المديتشي بكتابته « الامير » . وعلى اثر هذه المحاولة ، طلب اليه الكاردينال جول دومديتشي ، عام ١٥٢٠ ، كتابة تاريخ فلورنسا ، وكذلك ، دراسة حـول موت الدوق دوربينو لحكومة فلورنسا . وبعد بضع مهمات صغرى خارج فلورنسا ، اصبح ناظر التحصينات في عام ١٥٢٦ ، قبل سنة من نهب روما وسقوط أسرة المديتشي في فلورنسا . وتوفي ماكيافيلي في ٢١ حزيران ١٥٢٧ ، بعد رفض جمهورية فلورنسا الجديدة اعادته الى وظيفته في الوزارة بأحد عشر يوما .

وتستند شهرة ماكيافيلي ، بصورة رئيسية ، الى كتابين . الاول هو « الامير » المكتوب عام ١٥١٣ والمهدى الى لوران دومديتشي عام ١٥١٥ – ١٥١٦ والمطبوع عام ١٥٣١ . ومؤلف ماكيافيلي الرئيسي الثاني هو « خطابات حول العقد الاول لتيت – ليف » ويعود تاريخه الى فترة ١٥١٣ – ١٥١٧ ، وقد أهدي الى جمهوريين هما زاأوبي بوندلمونتي وكوزيو روسيلاي ، ونشر عام ١٥٣١ . ويجب أن نذكر ، بين المؤلفات الاخرى ، « فن الحرب » المكتوب عام ١٥٢٠ والمنشور عام ١٥٢١ وكتابات سياسية اخرى تضم « المستطرد » لعام ١٥٢٠ و « رسائل » و « القصص الفلورنسية » وبعض المسرحيات . وقد منعت الكنيسة كل عمل ماكيافيلي بين ١٥٥٧ و ١٨٥٠ .

وقد اشتهر ماكيافيلي ب « منهج علمي » جديد يعبر بأمثال ، أولا ، وبأخلاق انتهازية قادت الى استعمال مصطلح « الماكيافيلية » لوصف السياسة البارعة والماكرة ثانيا . وأخيرا ، فان اسهام ماكيافيلي الثالث يتصل بنظريته في الجمهورية التي مارست ، كما يقول بوكوك ، تأثيرا هاما في الفكر الانكلوسكسوني في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

منهج سياسي جديد :

يرى ماكيافيلي انه قد انضج منهجا جديدا ومفيدا يقوم على انضاج حكم وقواعد تستند الى الخبرة والتاريخ وتعرف أنواع السلوك الناجحة . والمثال على المنهج موجود في « الامير » (الفصل الثالث) حيث توجد « القاعدة » العامة : « من يسمح لأي كان بأن يصبح قويا يدمر ذاته » التي تستند الى تجربته في حملة لويس الثاني عشر على ايطاليا التي دعمت سلطة البابوين الكسندر السادس وجول الثاني على حسابه . والمثال على المنهج موجود ، أيضا ، في « الخطابات » حيث ينصح ماكيافيلي بعدم الوثوق بفرنسا في ضوء الخيانة الفرنسية التي مست فلورنسا . « ان شؤون العالم تدار من جانب رجال مدفوعين ، دائما ، بالعواطف نفسها التي تولد النماذج نفسها من الحلول والنتائج » .

وقد وصف منهج ماكيافيلي بأنه علمي واستقرائي لأنه يستند الى الخبرة . ويخلص ماكيافيلي الى وجود دارة سياسية طبيعية : فالصعود السياسي متبوع ، دائما ، بطور انحطاط . وعلى الرغم من ان تحليل ماكيافيلي يحتوي على بعض الاخطاء ، فان أصالته تقوم على كونه ، وهو رجل من عصر النهضة ، يقيم تحليله على أنواع السلوك البشرية وليس على مبادىء الاخلاق المسيحية (راجع الفكر السياسي للنهضة) .

ومقاربته البراغماتية والنفعية للسياسة تريد لنفسها أن تكون ناجعة ، فتسعى الى شرح الآليات الحقيقية للحياة السياسية بدلا من الاقتصار على معالجة مواقف خيالية . ويجري تصور السياسة في حدود السلطة والاشراف عليها . ويدور الامر ، بالنسبة لحوالي اربعين او خمسين من الأشخاص ، حول ضبط جملة الرعايا والبقاء في السلطة ، فيجب التركيب بين فكر الثعلب وقوة الأسد ، وأن يبدو الحاكم قاسيا او مقترا حسب الحالات . ويطور ماكيافيلي وجهة نظر أصيلة برفضه فكرة اتفاق ضروري على « طريق وسطى » ويرى أن الصراعات قوة ايجابية في السياسة ، شريطة أن تستند هذه القوة الى مؤسسات ، كما كانت الحال في روما . ويقترح تحليلا اقتصاديا واجتماعيا للصراعات أكثر سفسطة في قصصه الفلورنسية .

وتصور ماكيافيلي للدولة مرتبط جدا بمقاربته الواقعية والحتمية. فهو يرى ان الدولة بنية عضوية تحكمها قوانين نمو خاصة بها وتجد تبريرها في نجاحها . وقد ادت هذه النقطة بمينيك ، عام ١٩٢٤ ، الى ان يرى ان ماكيافيلي كان أول من أوضح طبيعة مصلحة الدولة . ولكن مفهوم مصلحة الجمهورية كان قد أصبح شائعا بعد نهاية القرون الوسطى كما لاحظ غينز بوست بعد ذلك . ولا يؤكد ماكيافيلي ان الغاية تبرر الوسائل ، بل ان نجاح الأمير خاضع للحكم الشعبي وان الوسائل التي استعملها سوف « تعذر » اذا كانت ناجعة . ومع ذلك ، وحتى لو لم يكن ماكيافيلي أصيلا الى الدرجة التي كان يتصورها مينيك ،

فان الفصل الذي يجريه بين سياسة ناجحة والاخلاق التقليدية هو الدليل على وعي حاد للمسائل التي يطرحها صعود السلطة الزمنية .

الاخلاقية والدين :

لا يخضع ماكيافيلي المعايير الاخلاقية للمعايير السياسية . وهو يقدر « أنه من الأساسي بالنسبة لأمير أن يلتزم بكلمته وأن يعيش بصورة نزيهة » ، ويضيف « انه لأمر سيء من وجهة النظر الانسانية ، وليس بموجب المعايير المسيحية فقط ، « أن يعامل البشر معاملة لا انسانية كتلك التي مارسها فيليب المقدوني الذي أمر بعمليات نقل كثيفة من ولاية الى أخرى (الامير ، الفصل الثامن عشر) . ولا ينكر أهمية الدين الذي يجعل المواطنين طيبين ومطيعين (الخطاب الجزء الاول) ، ولكنه لا يتبع النموذج التقليدي حين يرى انه لاينبغي على الامير ، بالضرورة ، أن يكون وفيا للكلمة التي أعطاها اذا كان عليه أن يعاني من جراء ذلك (الامير ، الفصل الثامن عشر) . ويأخذ على المسيحية كونها تعلم قيما لا تتطابق مع مقتضيات دولة قوية (الخطابات) . وهو يرى ان الانسان « لا يفعل الخير الا مدفوعا بالضرورة » (الخطابات) . وهو يشجع نوعا من النسبية . وقد أدان الاصلاح ، بدوره ، « الامير » الذي كتبته « يد الشيطان » (١٥٣٩) .

ولفكرة ماكيافيلي القائلة ان الحظ والصدفة يلعبان دورا هاما متضمنات أخلاقية وسياسية . فيجب أن يتكيف الامير مع الحظ والاتجاه الذي تتخذه شؤونه . ويجب أن يهيء نفسه « للتصرف » مناقضا وعوده والمحبة والانسانية والدين » (الامير ، الفصل الثامن عشر) . وهذه الفكرة تطرح السؤال حول معرفة ما تقوم عليه الفضيلة السياسية ومن يجب أن يحكم . ولا يقتصر الأمر على انه يصعب على البشر أن يغيروا سلوكهم ليتكيفوا مع صدف الحظ ، بل انه ليس من المؤكد أن يقودهم هذا السلوك الى النجاح فعليا . لقد نجح هانيبال القاسي وسيبيون التقي بوسائل مختلفة اختلافا عظيما من الواحد الى

الآخر (الامير ، الفصل الثامن عشر) . وليس للفضيلة السياسية ، في نظر ماكيافيلي ، أية علاقة بالفضيلة الاخلاقية التقليدية . فالفضيلة السياسية مصنوعة من الجرأة والشجاعة والمرونة والقدرة على التكيف. وبما ان هذه الصفات نادرا ما تجتمع في شخص واحد ، فان الجمهورية مفضلة على حكومة الامير لأنها تدخل عددا أكبر من الشخصيات القادرة على التكيف مع تغيرات الظروف .

النزعـة الجمهورية :

لا يقترح ماكيافيلي حلولا نهائية لمسألة الحكومة المرغوب فيها . فالسلطة الشخصية أقـدر على تأسيس الدولـة واصلاحها ، ولكن الحكومة أقدر ، بعد ذلك ، على المحافظة عليها وتوطيد استقرار الدولة. وعلى الرغم من الصعوبات التي غالبا ما استقطبت الانتباه ، صعوبات التوفيق بين أفكـار « الخطابات » الجمهـورية والافكار المعالجة في « الأمير » ، فان فكر ماكيافيلي جمهوري في أساسه ، على الصعيدين الايديولوجي والمشخص . وليس الأمر ، فقط ، ان الجمهوريات أفضل تكيفا مع تغييرات الظروف ، بل ان فرص الاشتراك في الحياة السياسية والعسكرية تعطي الكائن البشري شروطا أفضل للانجاز الشـخصي (الخطابات ، الجزء الاول ، الفصل الثاني ، الامير ، الفصل الثامن عشر) .

وقد بكر ماكيافيلي تبكيرا خاصا في وعي سلطة الشعب والجماهير . ونموذج استناد ماكيافيلي هو الجمهورية الرومانية . وعلى الرغم من انه أخذ عليه هذا الاعجاب المطلق بروما ، فان الميليشيا الشعبية التي انشأها عام ١٥٠٦ ودراسته حول حكومة فلورنسا عام ١٥٢٠ تبينان اهميتها بالنسبة اليه على الصعيد العملي .

والنزعة الجمهورية الكلاسيكية في مقاربة ماكيافيلي ومعاصريه كانت تستخدم ، أيضا ، لتبرير صعود سلطة الدولة ، لأن الامر هو كما قال ماكيافيلي ، عام ١٥٢٠ ، في « المستطرد » : « اعتقد ان أعظم خير يمكن

أن يصنعه المرء ، الخير الذي هو أكثر ما يكون ارضاء لله ؛ هو الخير الذي يصنعه المرء لبلده الخاص » . وقد دافع هونيونغ ، مؤخرا ، عن الاطروحة التي تقول ان نزعة ماكيافيلي الجمهورية هي نظرية متماسكة للسلطة السياسية تتوافق توافقا تاما مع حجج الامير السياسية وتتلاحم معها . ويرى سكينر ان « الامير » و « الخطابات » يقعان في تقليدين مختلفين ويلبيان نوايا متباينة . وتحليل استعمال ماكيافيلي لمفاهيم مثل المجد والفضيلة والقدر .. الخ يساعد على توضح لغته السياسية في حين ان المقاربات ذات الطابع الاجتماعي أو في حدود « النسب » تحاول تفسير فكره السياسي في سياق أكثر اجمالية .

مالتـــوس توماس

(١٧٦٦ ــ ١٨٣٤)

عالم اقتصاد بريطاني . يقدر مالتوس ، في كتابه « بحث في مبدأ السكان » (١٧٩٨) ، ان نمو السكان يهبط بمستوى الحياة الى حدود « الكفاف » . وقد عدل مالتوس هـــذه الاطروحة في كتاباته الاخـــيرة (راجع الاقتصاد السايسي الكلاسيكي) .

ماندفيل برنـــار

(١٦٧٠ ــ ١٧٣٣)

ولد ماندفيل في روتردام ودرس الفلسفة والطب في جامعـــة ليـــد وحصل على الدكتوراه في الطب عام ١٦٩١ . واستقر حوالي ١٦٩٥ في انكلترا حيث تزوج وأثرى من ممارسة الطب .

و « خرافة النحل : أو رذائل خاصة وفضائل عامة » مستوحاة من قصيدته الساخرة « الخلية الطنانة أو الاوغاد المتحولون الى اناس شرفاء » لعام ١٧٠٥ . وقد غدت الخرافة شهيرة لدى طبعة عام ١٧٢٣ التي أحتوت على بحث في مدارس الاحسان .

في « الخلية الطنانة » رأت نحلات خلية دعاءاتها مستجابة : فقد الغيت كل الرذائل . الا ان المجتمع سار نحو الكارثة بدلا من أن يتحسن لأن قسما كبيرا من ازدهاره كان قائما على الرذائل . ذلك ان « الترف كان يشغل مليونا من الفقراء والتكبر يشغل مليوناً آخر » . ويلخص ماندفيل الى ان النحل يحسن صنعا اذا كف عن الشكوى من «الرذائل» ليفيد من متع الحياة الحقيقية . والنتائج السياسية الجليلة لهذه القصيدة هي ان الشعوب يجب أن تقبل ما هي عليه وتمتنع عن الاصلاحات الكبرى . وماندفيل ، بالفعل ، محافظ ومن انصار غليوم الثالث واسرة هانوفر . ويرى ماندفيل ، كأخلاقيي القرن السابع عشر الفرنسيين ، ان الطبيعة البشرية ذات أهواء ، ولكنه يحاول أن يفهم كيف تؤثر الأهواء — التكبر ، الحسد ، البخل — في نمو المجتمع . وماندفيل يضع أسس المثل العليا الاخلاقية لمجتمعه موضع المساءلة بانتقاده الشرف الارستقراطي والاخلاص المدني للصالح المشترك وتقشف الاخلاق المسيحية . وهو يبرر السعي وراء الربح والمصلحة الشخصية والترف ويتمنى تحرير التجارة الدولية ويبين مزايا تقسيم العمل . الا انه يحدد بدقة ، تكرارا ، ان فعل المصلحة الشخصية يجب ان يكون موضوعا لتضيقات ، ولذلك يجب أن يكون المرء حذرا جدا قبل ان يفترض ان فكره عبر عن وجهة نظر فلسفة حرية العمل .

ويقدر ، عامة ، انه أسهم في نمو النفعية ، في حين ان التركيز على التحويل التدريجي للمؤسسات والملكات البشرية وتحليله للتحويل الاجتماعي وآثاره غير الارادية عناصر هامة في نمو العلوم الانسانية .

مانهايم كارل
(١٨٩٣ — ١٩٤٧)

عالم اجتماع مجري عمل في المانيا حتى عام ١٩٣٣ ثم في انكلترا . ارغمته الثورة المضادة على مغادرة المجر عام ١٩١٩ . وأصبح ، اذ ذاك ،

محاضرا في هايدلبرغ قبل أن يعين استاذا لعلم الاجتماع في فرنكفورت . وفي عام ١٩٣٣ ، أرغمته التدابير ضد الاساتذة الاجانب على الرحيل الى انكلترا حيث درس ، في لندن ، حتى وفاته . وقد جعل من نفسه ، فيها ، المدافع عن التربية الشعبية ، ردا على الازمة العامة التي كانت الاحداث الدائرة في المانيا اعراضا لها .

وبعد دراسات في الفلسفة وسوسيولوجيا الثقافة متأثرة بجورج سيميك وجورج لوكاكس ، اهتم مانهايم ، على الاخص ، بالابعاد الاجتماعية للفكر . وقد قبل الفكرة الماركسية القائلة ان لكل تنوعات الفكر الحديث مبدأ مشكلا هو مبدأ سياسي ، وانه يمكن تفسيرها بشكل أفضل عن طريق ربطها بالفاعلين الاجتماعيين الجمعيين الذين يمكن ان تعزى اليهم . ولكنه يرى ان تحسينا وتعميما لهذه الفكرة الماركسية حول الطابع « الايديولوجي » للفكر سينتجان سوسيولوجيا للمعرفة ، حيادية نسبيا ، يمكن لممارستها ان ترسي اساس « علم للسياسة » . ويمكن أن تقاد الجماعات المتنازعة الى التعرف على تحيز منظوراتها وتحيزات معارضيها المكملة ، وهو ما يفتح الطريق أمام معرفة « تركيبية » للواضع التاريخي السائد وتقويم واقعي للامكانيات المشخصة (راجع الايديولوجية والطوباوية) .

ويعالج مانهايم ، أيضا ، مسائل عديدة ، كوظائف الفكر المحافظ « النزعة المحافظة » ، والطموح الاقتصادي (ابحاث) واهمية الاتجاهات الطوباوية (الايديولوجية والطوباوية) ودور فروق الاجيال والتنافس الثقافي في تكوين الفكرة ومحاولته وصف وظائف المثقفين ومهماتهم والتمييز بين الفكر الايديولوجي والفكر الطوباوي كانت موضع مساءلة (راجع الايديولوجية والطوباوية) .

لقد كتب مانهايم ابحاثا فقط ، وحاول تركيبا منهجيا لفكره ، ولكنه كان غير مكتمل . وهذه المقاربة ادهشت المعلقين العديدين عليه وقسمتهم: فعلماء الاجتماع المحترفون اتبعوا تجديداته في التحليل السوسيولوجي

لمنظومات المعتقدات ، ولكنهم لم يتبعوا تأملاته في المسائل الفلسفية المتصلة بالعلاقات بين المعرفة والاسس الاجتماعية للسياسة ، في حين ان المنظرين وجدوا انفسهم امام تحدي افكاره حول الطابع الفعال والتاريخي للمعرفة في المجتمع .

ان بعض علماء الاجتماع قد انتقدوا الطريقة التي يحدد ، بها ، مانهايم مواضيع التفسير السوسيولوجي وضروب انعدام الدقة المفهومية والمنهجية في عمله التفسيري . وينتقد بعض المنظرين المسيرة التاريخية لمانهايم عندما يقيم تأكيداته على القوام المعرفي للايديولوجيات (راجع النزعة التاريخية) . وغالبا ما يؤخذ عليه الانغلاق في نوع من الدائرة النسبية المفرغة « مفارقة مانهايم » واذا نظر الى عمل مانهايم في سياق المنهج التأويلي المعاصر وفي علاقة مع الابحاث الحديثة في نظريات الحقيقة الوظيفية ، فان ، « تجريبيته » ستبدو اكثر فائدة من المواقف التي قامت عليها اهم الانتقادات .

ماوتسي تونغ (ماوزيدونغ)

(١٨٩٣ – ١٩٧٦)

قائد سياسي ومنظر ماركسي صيني . ولد في اسرة فلاحية ميسورة في شوشان في منطقة هونان . تلقى ماو تربية مختلطة ، كلاسيكية وحديثة معا . وانضم الى جيش الولاية خلال ثورة ١٩١١ ، ثم تابع دراسته ، بعد أن سرح ، في عاصمة الولاية شانغشا وتأثر تأثرا قويا بمعلمه يانغ شانجي ، احد اتباع فلسفة كانت ، ومضى الى بكين حيث وجد له لي داز هاو ، وهو مثقف ماركسي ، وظيفة في مكتبة الجامعة . وعندما عاد ماوتسي تونغ الى شانغشا ، انخرط في النشاط السياسي مع عمله في التعليم والكتابة . وتعبر كتاباته ، في هذه المرحلة ، عن تأثير الماركسية ، ولكنها تعبر ، ايضا ، عن تأثير الفوضوية الروسية . وكان أحد المؤسسين الاثنى عشر للحزب الشيوعي

الصيني ، ونظم اضراب المناجم في انيو ان . وقد سافر ، كثيرا ، بين عامي ١٩١٢ و ١٩٢٥ لتوسيع الحزب الشيوعي ، الى شنغهاي وكانتون وضمن الولاية التي ولد فيها. وخلال هذه الفترة من التعاون مع كومنتنغ تشانغ كاى شيك ، اهتم ماو ، على الاخص ، بالقضية الفلاحية ، وكلف ماو ، تعد تطهير الحزب الشيوعي من جانب الكومنتانغ عام ١٩٢٧ ، بتنظيم تمرد فلاحي في مقاطعتي هونان وتشيانغ ـ سي . وهو يعاين ، في كتاباته في هذه الفترة ، بين النضال الطبقي للفلاحين والنضال الطبقي للبروليتاريا ويؤكد ان الطاقة الثورية للفلاحين اقوى من طاقة اية طبقة اخرى .

وبعد فشل « عصيان حصاد الخريف » ، انسحب ماو ، مع ما بقي من قواته الفلاحية ، الى جبال جنانغ عام ١٩٢٨ . وتلك هي بداية حرب العصابات الفلاحية للحزب الشيوعي الصيني الذي انشأ مجالس سوفيات في جنوب شرق الصين . وقد سيطرت على الحزب الشيوعي الصيني ، حتى عام ١٩٣٤ ، ملاكات دربها الروس . وكانوا يتبعون التوجيهات الثورية للكومنترن الذي كان يسعى الى استخدام حرب العصابات الفلاحية للاستيلاء على السلطة في المدن . وبعد فشل هذه الستراتيجية ومحاصرة القواعد الفلاحية من جانب الجيش الكومنتانغ الوطني ، وجد الحزب الشيوعي الصيني نفسه مرغما على تنظيم « السير الطويل » نحو شمال غرب الصين .وفي كانون الثاني ١٩٣٥ ،انتخب ماو رئيسا للمكتب السياسي للحزب الشيوعي الصيني واصبح ، على هذا النحو ، القائد غير المنازع للحزب لدى اجتماع في زوني .

وكانت السنوات التي قضيت في مقاطعة يونان ، اعتبارا من عام ١٩٣٧ ، هامة بالنسبة لتكوين ماو للحزب . وكرس ماو نفسه ، بشكل خاص ، لدراسة الماركسية ونشر مؤلفات في هذا الموضوع . وفي فترة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣ ، اوحى بحملة التصحيح التي كان على خصومه المحتملين في قيادة الحزب أن يجروا ، خلالها ، نقدهم الذاتي وحيث طلب الى كل أعضاء الحزب دراسة مؤلفات ماو . وقاد ، ايضا ، نضال سكان

هذه المنطقة الشيوعية ضد اليابانيين في اطار ستراتيجية « للمعركة الوطنية ، وكتب مؤلفات عديدة حول حرب العصابات .

وسرعان ما نهار الامل في تمديد التعاون الذي كان وجد اثناء الحرب بين الحزب الشيوعي الصيني والكومنتانغ . واصبح ماو رئيس جمهورية الصين الشعبية عام ١٩٤٩ (وهي وظيفة احتفظ بها حتى عام ١٩٥٨) . واتبع ماو ، في البدء الطريق السوفياتية ثم تباعد عنها وانضج نموذجا ماركسيا اصيلا . وقد جرى تصور كومونات ١٩٥٨ الشعبية والقفزة الكبرى الى الامام لعامي ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ لتعبئة حماسة الصينيين وتسريع الانتقال الى الشيوعية . ولم يكن ذلك عملا ناجحا ، وانتهت الحركة الاخيرة بكارثة ، تقريبا ، نتيجة لاختلال التنظيم الصناعي والندرات الغذائية . ونتيجة لذلك ، ارغم ماو على التخلي عن قسم من السلطة الاقتصادية والسياسية . وبعد فترة من الصمت ، أعاد ماوتسي تونغ اطلاق المناقشة الايديولوجية . وبما ان ملاحظاته النقدية لم تثر حماسة ملحوظة داخل الحزب الشيوعي ، فقد قرر استبعاد اعضائه من السلطة باطلاقه الثورة الثقافية عام ١٩٦٦ . ووجد نفسه ، وقد انتصر من وجهة النظر هذه ، مرغما على الالتفات نحو الجيش لان الامة كانت تتجه الى الفوضى وسفك الدماء . وسيطر على الصين ، منذ نهاية هذه الفترة وحتى وفاته ، تكتل معقد ومتغاير من اعضاء من يسار الثورة الثقافية ومن الجيش وقادة حزبيين اعيد اليهم اعتبارهم . ومنذ عام ١٩٧٦ ، وعلى الرغم من بقاء ماو مبجلا بوصفه مؤسس النظام ، اصبح خلفاؤه متزايدي النقد للسياسة التي اتبعت في الفترة الاخيرة من حياة ماو . وهم يدافعون ، اليوم ، عن الفكرة القائلة ان الثورة الثقافية كانت حلقة سلبية كليا من تاريخ الصين وان سياسات ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ الراديكالية تتضمن اخطاء فادحة .

وماركسية ماو خليط طريف من التقليدية الستالينية والتجديد . وكتاباته في الاربعينات تلتقي بتفسيرات الكومنترن للثورة الوطنية في بلد استعماري جديد وتتبع الديالكتيكية المادية السوفياتية . وكان من أوائل

الماركسيين الذين اهتموا ، جدياً ، بالقضايا العسكرية ، ولمؤلفاته حول حرب العصابات مدى كبير . واصل قدرته على تنظيم الفلاحين الصينيين يقع في قلب ممارسات الحزب الشيوعي بعد عام ١٩٢٨ . وهكذا ، فإن ماو ، هو قبل كل شيء ، منظر للتمرد الفلاحي على الرغم من انه عني بأن يؤكد انه ينبغي أن يكون للبروليتاريا دور القيادة في النضال . والطابع المتطاول لنضال الحزب الشيوعي الصيني وخبرة ماو الشخصية في فترة يانان يفسران عدداً من الوجوه الأصيلة للنظرية الماوية. فمن أجل الحصول على دعم السكان الفلاحين لما كان نضالاً وطنياً أكثر منه نضالاً طبقياً ، تبنى الحزب الشيوعي الصيني « الخط الجماهيري » الذي يمكن أن نجد اثره في الطريقة التي نسق ، بها ، ماو حركات الجماهير لتحويل الاقتصاد والنظام السياسي . وقد كان لممارسة سياسة « التصحيح » في عامي ١٩٤٢ — ١٩٤٣ ، دون شك ، تأثير في الطريقة التي حلل بها ماو ، فيما بعد ، دور النقد الذاتي في السلوك الواجب حيال الذين يقترفون اخطاء .

وتحولت ماركسية ماو بعد عام ١٩٥٨ ، ولا سيما بعد عام ١٩٦٢ . فقد أصبح متزايد النقد للصورة التي نظم عليها الانتقال الى الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي (ادارة بيروقراطية ، مكافأة تعطى بموجب « معايير بورجوازية ») . ووصل الى الاعتقاد بأن الصين كانت قد اتخذت اتجاهاً في سوء اتجاه الاتحاد السوفياتي . وهو يرفض ، في مؤلفاته التي انتشرت انتشاراً واسعاً خلال الثورة الثقافية ، فكرة ستالين القائلة ان الطبقات الاجتماعية (ما عدا وجود بعض رواسب النظام القديم) لم تكن تستطيع أن توجد أو تنمو في ظل الاشتراكية . فماو يرى أن النضال الطبقي والتناقضات موجودة في الطور الاشتراكي للانتقال الى الشيوعية . ويركز ماو على الفكرة القائلة أن بورجوازية جديدة او طبقة جديدة من أصحاب الامتيازات يمكن أن تنبثق داخل المستفيدين الرئيسيين من فترة الانتقال هذه . ورأى ماو ، في نهاية المطاف ، أن هذه الطبقة البورجوازية الجديدة تهدد بالنمو داخل الحزب الشيوعي

نفسه . وقد استند الى هذه الحجج ليطهر الحزب . ولكنه تراجع عندما واجه (من خلال « كومونة شنغهاي ») المتضمنات الفوضوية لنظريته الجديدة . ويمكن ان تفسر المرحلة التالية لعام ١٩٦٩ كاعادة تكوين تدريجية للمنظومة الفكرية الشيوعية على خط اكثر تقليدية .

وكان ماو المؤسس الوحيد للحزب الشيوعي الصيني الذي لم يتلق تأهيلاً في الخارج ولم يعرف اية لغة أجنبية . وهذا ما يفسر كون التأثيرات الصينية سائدة في مؤلفاته . وقد وجد بعض المفسرين مشابه بين أعماله وافكار كونفوشيوس فيما يتعلق بالتركيز على الاستمرار بين سياسته وسياسة اول امبرطور للصين ، كين شيفانغ ، مثلاً ، الا انه لا يوجد اي شك في كون الماركسية ــ اللينينية التقليدية قد اثرت تأثيراً قوياً على فكره ، ولا سيما من حيث قراءاته للنصوص المترجمة خلال فترة يونان .

المثالية

يمكن لعمل فلاسفة عديدين أن يعد مثالياً ، ولكن كانت وفيخته وهيغل هم ، في سياق النظرية السياسية ، اول الفلاسفة المثاليين الهامين . وتؤلف العلاقات بين الذات والموضوع أهم موضوعات المثالية. وبعبارة أخرى ، يدور الأمر حول تحليل كيفية قيام العلاقة بين الروح العارفة والعالم الذي تدعي معرفته والذي تنشط ، فيه ، الكائنات البشرية وان هذا العالم يجب أن يفهم بوصفه العالم الطبيعي والفيزيائي، عالم المؤسسات السياسية والاجتماعية . وتتميز المثالية بمحاولتها اقتراح تفسير مكافيء لهذه العلاقة . ويرى هيغل أن الاحساس بالطلاق بين الذات والموضوع هو اصل الحاجة الى التفلسف وان كانت بدأ بعرض مكافيء للعلاقة بين الذات والموضوع ــ وهي نظرية تلقت ، في راي هيغل ، شكلها النهائي والمتماسك في عمله الشخصي .

وكان كانت قد رأى ، خلافاً لهيوم خاصة ، ان العقل البشري ليس عضواً سلبياً يتلقى انطباعات من العالم الخارجي وله تصور للموضوعات يتشكل بترابطات ميكانيكية . وعلى العكس من ذلك ، فان الموضوعات التي ندركها بالخبرة مبنية ، في راي كانت ، من جانب العقل البشري . فالعقل يحول وينقل فوضى الانطباعات المحسوسة المتعددة الأشكال ، بفضل الفهم ، الى عالم مفهوم وموضوعي يتمفصل بموجب مقولات أساسية كالسببية والجوهر والتبادل والكمية الخ ... وبالحدس . والعالم المعاش خلق انساني ، نتاج طبيعة العقل ويجسد الفعالية الابداعية للأنا المتعالية التي تكون فعاليتها شرط الخبرة وليس موضوعها . وبعبارة اخرى ، لا يمكن أن توصف بصورة اختبارية لأن فعاليتها هي ، نفسها ، الشرط الأولي للوصف والخبرة الاختبارية . والإنا البشرية ، منظوراً اليها بوصفها تنشر مقولات ، يجب أن لا تفهم كجزء من العالم الاختباري أو الظواهري ، بل من وجهة نظر السببية . والأنا الكانتية عقلانية ومستقلة ، وتتصرف بحيث تنتج عالم خبرتنا المرتب . والطابع المتعالي للأنا ضروري ، في نظر كانت ، لفهم امكانية الأخلاقية البشرية وامكانية التصوف وفق مبدأ — وهي حلقة من خبرتنا تفترض ، مسبقاً ، عملاً بشرياً عقلانياً كما تفترض الاستقلال . ولو كانت الطبيعة البشرية خاضعة للضرورة السببية لاستحالت امكانية الأخلاقية . ويطبق كانت هذه الأفكار على تصوره للكرامة والقيمة الانسانية والاحترام الذي تستحقه الكائنات البشرية . وافكاره المتصلة بسيادة الغايات وتضمن احترام الأشخاص في موضوع الواجبات والالتزامات المتبادلة تنجم ، ايضاً ، عن تصوره للأنا .

وبالمقابل ، فإن الطبيعة المتعالية للأنا والأشياء ، في ذاتها ، في العالم الخارجي حين لاتتوقف على خبرتنا هي ، على وجه الدقة ، التي تؤلف ، في راي هيغل ، المسألة الرئيسية التي تطرحها نظرية كانت . والعناصر التي تشملها ، وهي أساسية بالنسبة لميتافيزيك كانت وابستيمولوجيته كما هي اساسية بالنسبة لفلسفته الأخلاقية والسياسية ، هذه العناصر

واقعة ما وراء التقصي ، بوصفها موضوعات متعالية ـ افتراضات مسبقة ضرورية ولكنها خارج مدى البحث الاختياري . ومن اجل ذلك ، يقدر هيغل ان عمل فيخته تقدم كبير على كانت لان هدف فلسفة فيخته كان يقوم على استبعاد الموضوعات المتعالية ، ولكن انطلاقا من منظور كانتي . وفضلا عن ذلك ، فان عالم الخبرة ، العالم الوحيد ، وليس التصور غير المباشر للاشياء في ذاتها . ومهمة الفلسفة تقوم على شرحها ، بالتفصيل ، فيما يتعلق بالعالمين الطبيعي والاجتماعي معا ، كيف يمكن لفعالية الانا ان تفسر بوصفها مسيطرة على العالم ، اي على تبعية العالم الخارجي للانا . وقد أشير الى هذه النظرية ، لأسباب جلية ، بوصفها المثالية الذاتية . ففيخته يرى ان التوفيق بين الذات والموضوع ، بيان التبعية التامة للموضوع بالنسبة للذات ، لن يتحقق ابدا .والنضال لبيان تبعية العالمين الطبيعي والاجتماعي للانا يجب ان ينجز بالتفصيل ودون راسب ، ولكن ليس لهذه السيرورة التي تجري خلال التاريخ نقطة ختامية . وهذا هو السبب الذي يرفض هيغل ، من اجله ، فيخته في نهاية المطاف . ففيخته لم يقدم في نهاية المآل ، في نظر هيغل ، نظرية متماسكة وناجزة للعلاقات بين الذات والموضوع . وفضلا عن ذلك ، قدر هيغل ان وسائل فيخته لتجاوز راسب الاشياء في ذاتها أو الموضوعات المتعالية في نظرية كانت لم تكن مناسبة لان فيخته كان قد انكر ، وبمعنى ما ، خارجية العالم النهائية وترك طبيعة الانا التي يتوقف عليها في الظلام .

ان مثالية شيلنغ الموضوعيــة هي عكس تصور فيخته تقريبا . فقد كان شيلنغ يرى ان الطبيعة والانا يجب ان يعدا واقعيين وانه ليس لهما اي موقع متميز في المخطط التفسيري . فالانا والطبيعة وجهان للجوهر الاساسي نفسه المطلق أو ، كما يسميه شيلينغ ، « نقطة اللا مبالاة » التي لا تفريق ، فيها ، بين الطبيعة والانا . ولا توجد الطبيعة والانا في حالة تعارض أو تبعية وحيدة الجانب . فالانا تجعل القوى شبه الروحية العاملة في الطبيعة صريحة في العلم والفلسفة .

ولكن الموقع الذي يؤسس التماهي النهائي بين الطبيعة والانا لا يعرف ، في راي شيلنغ ، الا من خلال الحدس . فلا يمكن الدفاع عنه ، ولا يفهم الا في نتائجه . ويرفض هيغل هذه الرؤية ، أيضا ، مقدرا ان العلاقات بين الذات والموضوع يجب ان تستطيع تلقي برهان عقلاني لا يقوم على خبرة شخصية حدسية .

وتستعيد مثالية هيغل (المسماة ، عامة ، مثالية المطلق) التصور الكانتي للعلاقات بين الذات والموضوع (ببناء الموضوع بحيث يشمل صورا اجتماعية وسياسية ، كما يشمل ظواهر طبيعية) . ويستعيد هيغل ، من فيخته ، فكرة استبعاد الموضوعات المتعالية من المثالية ويأخذ عن شيلنغ الفكرة القائلة ان موضوعية العالم يجب أن تؤخذ في الحسبان مع رغبته في تجنب اللجوء الى حدس هذا الاخير . فمثالية هيغل تريد ان تحدد موقع طبيعة الذات البشرية في علاقتها بالعالم وان تجعل هذه العلاقات شفافة ومتعالية .

يرى هيغل ان الفلسفة يجب ان تكون منهجية وان تعطي جملة الفكر والعمل البشريين من اجل ان لا تكون هناك منطقة تفلت من التوفيق بين الذات والموضوع . فالفلسفة يجب ان تكون تاريخية لاننا لا نستطيع ، كما كان يعتقد كانت ، تفسير العلاقة بين الذات العارفة والعالم الذي تعرفه خارج الزمن ، بموجب مقولات عمومية . فالمفاهيم التي يستخدمها البشر لفهم العالم تتغير وتتطور خلال الزمن من اجل دمج افضل للعالم الموضوعي في الفكر من خلال سيرورة تناقض ديالكتيكي ونمو لاحق . وهكذا ، وكما يقول هيغل في « فلسفة الحق » (١٨٢١) ؛ فان « الصور التي يتخذها المفهوم في مجرى تفعيله ضرورية لمعرفة المفهوم نفسه » : وبعبارة اخرى ، ان تحليلا للمفاهيم والمقولات التي يسعى العقل ، بموجبها ، الى استيعاب العالم لا يمكن ان ينفصل عن الفهم التاريخي لصور الحياة التي تتمفصل ، فيها ، هذه المفاهيم . وتبدي الفلسفة ، أيضا ، وجها عمليا في مثالية هيغل . فهو يعتقد أن

محاولتي التوفيق بين الذات والموضوع اللتين اقترحهما كانت وفيخته اكثر عقلية مما ينبغي . فهي تقوم ، لدى كانت ، على عملية الانا بوصفها موضوعا متعاليا ، في حين ان العلاقات بين الذات والموضوع تتضمن ، لدى هيغل ، فعالية بشرية مجسدة في اشياء كالعمل والفعل السياسي والجهد الفني . فلا نستطيع ان نفهم العلاقات بين العقل والعالم في الفراغ : فمفاهيمنا تنبثق في علاقة مع العلم وفن قولبة العالم بموجب مشاريع البشر واهدافهم . ويجب ان تقوم الفلسفة على معرفة الوسائل العملية التي يحاول ، بموجبها ، البشر صنع العالم بواسطة فعالياتهم الحياتية الرئيسية . وعلاوة على ذلك ، يجب ان يكون هذا التفسير للعلاقات بين الذات والموضوع مفتوحا امام التقويم العقلاني من جانب كل الذين سيقبلون « عمل المفهوم » . والتفسير الفلسفي للاشكال الخاصة الاجتماعية ولمفاهيمها يجب ان يلجأ الى مقولات ومفاهيم عامة يمكن جعلها شفافة ويمكننا تفسير استعمالها عقلانيا ، على عكس مسار شيلنغ الحدسي . وهدف هيغل ، في كتابيه الرئيسيين عن المنطق ، هو محاولة انضاج البنية العامة التي يفرض التطور الديالكتيكي لبنية مفهومية خاصة ، بموجبها ، نفسه عقلانيا لانه يمكن ان نعتبر انها تنبثق كضرورة من فرضية اساسية يجب ان تطرحها كل بنية مقولية — اي الاعتراف بما هو كائن (اي ان هناك شيئا او آخر) .

وتقابل مثالية هيغل « مطلقا » لاسباب متعددة . فهي مطلق بقدر ما يدعي هيغل اقتراحه علينا جملة مقولات تسمح بفهم كل الخبرة البشرية ، خبرة الماضي وخبرة الحاضر ، بموجب نموذج نمو لا بديل له . وهي مطلقة ايضا ، بقدر ما يرى انعدام كل بنية تفسيرية اخرى معطيا نوعا من ضمانة ميتافيزيكية لهيغل . فعقلانية العالم ونمو التاريخ البشري والمؤسسات لا يعودان الى قواعد كانتية يجب علينا ، بموجبها ، ان نفترض ، مسبقا ، مقاربتنا للعالم المادي والبشري معا . بل يجب ، بالاحرى ، في رأي هيغل ، اعطاؤها تبريرا ميتافيزيكيا لسببين متوازيين . فهما ، من جهة اولى ، ينبثقان ،

بالضرورة ، عن الفرضية الاساسية لكل بنية مقولية ــ وهي فكرة علم المنطق . وهي تنبثق ، من جهة اخرى ، بالضرورة ، عن صور اساسية ومحتومة للوعي ــ وهي فكرة فينومينولوجيا الروح .

ويرى هيغل ان الفلسفة تعطينا رؤية للعالم والتاريخ متفاوتة الضمنية في صور الفعالية البشرية ، ولا سيما في الفن والدين . والصلة بين الفلسفة والدين هامة ، لدى هيغل ، واساسية لفهم صور المثالية البريطانية ــ كما نراها ، مثلا ، في مؤلف ت. هـ. غرين « مقدمة نقدية للاخلاق » (١٨٨٣) .

وكان كانت يرى ان قدرة التوحيد والتصنيف في الأنا كانت فرضية متعالية مسبقة لكل خبرتنا ، ولكنه لم يكن يعتقد انه كان يمكن تأسيس ذلك على شيء آخر خلاف كونها شرطا مسبقا ضروريا للخبرة . وبالمقابل فان القدرة الذاتية البينية للانا تكشف ، في رأي غرين الذي يوافق هيغل على هذا النحو ، عن القدرة الموحدة للمبدأ الروحي ، أو الذكاء الازلي الذي يعاين غرين بينه وبين الله ، ويعيد انتاجها في عملياته الخاصة بكل فرد . وبالتالي ، فان الفلسفة تضع ، بهذا المعنى ، ما يبدو لنا رمزيا ودينيا في الدين المسيحي في صورة عقلانية . ولكنه ، على عكس هيغل ، يرى ان الذكاء الازلي لا يعاد انتاجه ، بصورة كلية ، في الوعي البشري . فمعرفتنا للعلاقات والموضوعية تجري نتفا ولا تكتمل كليا قط . وعلى العكس من ذلك ، يؤكد هيغل ان فلسفته تعيد ، بصورة نهائية ، انتاج فعل هذا المبدأ الازلي ، ما يسميه الفكرة المطلقة الذي يقود العقل البشري الذي يستوعبه الى الروح عندما يكون متمفصلا وناميا ، كليا ، بالتفصيل بالنسبة لكل الصور التي تعالجها الفلسفة .

ودور الفكرة ، او الذكاء الازلي الذي يتعالى ولكنه ينكشف في عملية الفكر الفردي دور اساسي ، بالنسبة لغرين وهيغل ، للافلات

من الاحادية (نظرية لا يوجد ، بموجبها من واقع بالنسبة للذات خلاف ذاتها) الامكانية لكانت وفيخته . فاذا كانت موضوعية الخبرة نتاجا للعقل ، فلا يمكن ان يوجد الا معنى واحد للواقع بقدر ما تعيد عمليات العقول الفردية عمليات عقل أو فكرة نشترك فيها جميعا . وهكذا نكون ، كلنا ، جزءا من الحياة الالهية التي يعاد انتاجها فينا ، نهائيا بالنسبة لهيغل ، وتدريجيا ولكن ليس نهائيا ابدا بالنسبة لغرين . وبالفعل من الصعب ، عندما تبنى موضوعية الخبرة على عملية الذات أكثر منها على طبيعة الموضوع ، كما يعتقد كل المثاليين ،ان لا تثار مسألة ما الذي يضمن اتفاق الطريقة التي يقدمها ، بها ، لنا هيغل وغرين او موضوعيتها (....) .

ما هي ، اذن ، خصوصية المقاربة المثالية للسياسية في شرح فلسفي عام واسع سيجري ، فيها ، تأمل السياسة ، بوصفها صورة متميزة للمجتمع والفعالية البشرية ، في علاقاتها مع العناصر المحيطة الأخرى للحياة والخبرة البشرية ، وبعبارة أخرى ، ليس مع الاقتصاد فقط ، بل أيضا ، مع الاخلاق والتاريخ والفن والدين . ويجب ان نفهم الحياة السياسية ، ثانيا ، بموجب التاريخ ، تاريخ يقيم علاقات متزايدة الموضوعية مع السياسة . وتعكس العلاقات السياسية حاجات الطبيعة البشرية في نموها التاريخي وانماط السلوك في دوائر اخرى للحياة . ولذلك ، فان الدولة الحديثة ، بالنسبة لهيغل على الأقل ، تقابل المقتضيات البشرية بقدر ما عدلت من جانب التغيرات في الفن والادب والدين والفلسفة والفعالية الاقتصادية . فيجب ، اذن ، أن تحلل الحياة السياسية بطريقة غائية وليس بموجب قوانين سببية . ولا تفسر المؤسسات السياسية الا بأخذنا في الحسبان تطور الحاجات والذاتية البشرية ووعي الذات (...) . وكما ان العقل البشري لا يمكن أن يكون موضوعا للسببية العلمية ، كذلك فان الفعالية السياسية ، بوصفها نتاجا للعقل ، لا يمكن أن تفسر بصورة استنفاذية بموجب قوانين سببية . والمسألة النوعية للعالم الجديد هي التوفيق بين الذات ــ الانسان ــ

والمؤسسات الموضوعية بالتوفيق بين المعنى المتزايد العمق للحرية الفردية والاستقلال والكرامة ـ وهي مفاهيم أساسية في الثقافة الغربية منذ عصر سقراط ـ والعالم المؤسسي حيث يعترف بالقيمة الفردية لكل فرد وللاخرين . وهذا المعنى للفردية قد دعم ، في رأي هيغل ، بكل تاريخ الغرب : بسقراط الذي يضع مواضعات مجتمعه الاخلاقية موضع مساءلة ، بالحقوق الرومانية ، بالبروتستانتية ـ بفكرتها عن العلاقة الشخصية بين المؤمن والله ـ ، بنمو الذاتية في الفكر الأخلاقي والممارسات بالثورة الفرنسية ، بنمو اقتصاد حديث ، بفكرة السيادة على العالم الخارجي التي اثارها العلم . كل هذه العوامل غيرت معنى الانا ، لدينا ، جذريا فيجب ، اذن ، ايجاد مؤسسات متوافقة مع الذات المزودة بمثل هذه الادراك عن نفسها .

ولكن هيغل يرفض حل روسو لهذه المسالة ، الحل الذي يستلزم تغيير المجتمع والبنى السياسية جذريا . فمؤسسات الدول الحديثة ، كما نمت في اوروبا الغربية ، تستطيع السماح للفردية بالتفتح في ميادين واسعة ـ كاخلاق الخاصة أو الفعالية الاقتصادية ـ مع توفر مؤسسات سياسية قادرة على ضمان الوحدة الاجتماعية والاستقرار . والتوفيق السياسي بين الذات والموضوع واقع في المؤسسات الحديثة ، في نظر هيغل وكيرد وبوزانكيه ووالاس وغرين على نطا قاضيق . فليس الامر موضوعا يجب أن يسقط في نموذج مخلف من الترتيب السياسي (سواء اكانت طوباوية روسو أو « مملكة الغايات » لدى كانت) . وكما كتب هيغل ، في « فلسفة الحق » : « ان لمبدأ الدولة الحديثة قوة وعمقا مدهشين لأنه يسمح لمبدأ الذاتية بالتقدم حتى ذروته في أقصى خصوصيته المستمرة ذاتيا في البقاء ، مع ردها الى وحدتها الجوهرية والمحافظة ، بهذه الصورة ، على هذه الوحدة في مبدأ الذاتية » . ان مؤسسات الدولة الحديثة تقدم ، اذا فهمت جيدا ، أساس التوفيق بين معنى الانا النامي خلال التاريخ والمطبوع بالفردية وعالم المؤسسات . ولكن تلك مهمة فلسفية لأن الخبرة اليومية وأخطاء التفسير تخفي هذه

الامكانية . وهذا ، على وجه الدقة ، ما يأخذه ماركس على هيغل في كتابه « اطروحات فيورباخ » . فالتوفيق بين الذات والموضوع ليست ، في نظر ماركس ، مسألة فهم أو تفسير لما هو كائن ، بل يجب أن يحقق ، بالاحرى ، بالنضال لتغيير العالم لتلبية الحاجات الواقعية للطبيعة البشرية .

المجتمع المدني

هو في الأصل ، اولا ، اسم جنس دال على المجتمع والدولة ، مرادف لتعبير « المجتمع السياسي » ، ثم أصبح المدلول يشير ، في مرحلة أحدث ، الى ترتيبات ومجموعات قوانين ومؤسسات اقتصادية واجتماعية أخرى خلاف الدولة .

١ ــ دخل مصطلح « المجتمع المدني » في الاستعمال ، في اوروبا ، حوالي عام ١٤٠٠ ، بجملة دلالات اتى بها شيشرون في القرن الاول قبل الميلاد . ولا يتصل التعبير بالدول والأفراد فقط ، بل يتصل ، أيضا ، بشروط الحياة في جماعة سياسية متمدنة على درجة من النمو تكفي لأن تشمل مدنا لها قوانينها الخاصة وعلاقاتها الإجتماعية مع ضروب تهذيب « الحياة المدنية » والاقتصاد السلعي . وفي الفكر السياسي ضمن تعابير العقد ، لا سيما في كتابات لوك ، يعارض « المجتمع المدني أو السياسي » السلطة الابوية وحالة الطبيعة . ولا ينجم عن ذلك أن اقتصادا نقديا من نموذج اقتصاد السوق يقود الى حالة علاقات انسانية مرضية وعامل تقدم بقدر ما يحمل النمو التكنولوجي الرخاء والنظام السياسي للقانون .

٢ ــ يعكس هيغل وماركس هذا الحكم الاخلاقي الضمني . فالمجتمع المدني يعني الحالة التي بلغتها الشعوب المتقدمة ، وهي الحالة المتصفة بالتركز على الذات والبخل والتي تفتقر الى حرارة المجتمع

البدائي وتلاحمه الاخلاقي . وتعبير المجتمع المدني يشير ، حاليا ، الى نظام اجتماعي واقتصادي يتحول ، بموجب مبادئه الخاصة ، بصورة مستقلة عن المطالب الأخلاقية للروابط القانونية والسياسة . ويدعي ماركس أن القانون لا يحابي ، في الواقع ، في المجتمع المدني ، سوى البورجوازية المتميزة . ولكن المصطلح يمكن أن يطبق ، أيضا ، على المجتمعات السابقة للرأسمالية . ويرى كتاب يسيرون ضمن تقليد هيغل وماركس إن المجتمع المدني انتهى الى أن يعني « ترتيبات اجتماعية ــ اقتصادية وأخلاقية للمجتمع الحديث والراسمالي منظورا اليه بصورة مستقلة عن الدولة » .

والمجتمع المدني يشير ، بصورة شائعة ، الى الوجوه غير السياسية للنظام الاجتماعي المعاصر بحيث يمكن ، مثلا ، مناقشة ما اذا كان هناك اتفاق بين المجتمع المدني والدولة .

المجمعيــة
(النظريــة المجمعيــة)

في نهايــة القرون الوســطى ، توطدت سيادة المجمــع ــ المجلس الممثل للكنيسة ــ في النظرية كما في الممارسة . وبالفعل ، فان الكنسيين الساعين وراء حل تجاه الانشقاق الكبير للكنيسة ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، تحولوا نحو أفكار جماعية . وسادت المجمعيــة لدى مجمعي كونستانس (١٤١٤ ــ ١٤١٨) وبال (١٤٣١ ــ ١٤٤٩) . واقترحت ، فيهما ، نظرية تقول ان المجمع هو تجلي جوهر الكنيسة غير المرئي . فالكنيسة ، في جملتها ، اعلى من اي أجزائها المرتبة تسلسليا ، وسلطة المجمع أعلــى ، اذن ، من سلطة البابا . والمجمع الذي يجتمع ويقترع بالأغلبية ينجز فعلا لا يستطيع انجازه اي عضو معزول .

وقد سبق للمجمعية أن أعلنت من جانب علماء القانون الكنسي في القرن الثاني عشر ، ولكن مارسيل دوبادو وهنري لانغشتاين وهيمريش فان

ذو فيلد وكونراد فون غلتهاوزن وبيير دايي وجان جيرسون ونيكولا دوكوى ونيكولو دو توديشي ـ وآخرين ـ هم الذين نجـد ، لديهم ، النظريـة الأكثر جذريـة .

وتستند المجمعية الى القانون الكنسي السابق وتؤكد عناصر لاهوتية هامة بموجب دراسة جديدة للكتابات . وتدين المجمعية بالكثير ، ايضا ، للمؤسسات الحرفية الزمنية مثل روابط التجار . وموضوعا الجماعة العضوية واتخاذ القرار المشترك يشكلان الأساسي من محاولة الاصلاح هذه داخل كنيسة قاتل ضدهما ثلاثة بابوات للدفاع عن سلطتهم بضروب دعم متنوعة . والمجمعية المشتقة ، في الأصل ، من ممارسة الكنيسة البدائية حيث كان للسينودوس (المجمع المقدس) السلطة في موضوع العقائد والانضباط ، كسفت في بداية القرون الوسطى من جانب عقيدة سيادة البابا (راجع الفكـر في القرون الوسطى) . ولكن علماء القانون الكنسي يرجعون الى العلاقات بين الرأس والأعضاء في زوابط أقل اتصافا بالصفة الكنسية للكنيسة . وهم يرون أن السلطة ، في رابطة ما ، ليست مركزة في الرأس ، حصرا ، بل هي منتشرة بين كل الأعضاء . ومع تزايد عدد المدن التي تديرها الروابط التجارية وتأسيس جامعـات جديدة وتضاعف الروابط الدينية التي يسهم ، فيها ، علمانيون وكهنة ، اصبحت المجمعية والممارسـات الجماعية تصورات حيـة مارست جاذبـا على التصورات الأوروبية في موضوع التنظيم ، ولا سيما على تصور المختصين في السياسات العامة . وكانت الفترة المجمعية هي الفترة القاضية على مطالبة البابوية بالاشراف على معايير سياسة الدول الأوروبية أو بقيادة هذه السياسة ، بقدر ما جمعت مجامع القرن الخامس عشر قادة زمنيين كما جمعت قادة كنسيين بهدف اصلاح الكنيسة .

وقداستبق المجمعيون نظريات عديدة لاحقة ، كنظريات الدستورية ونظرية التمثيل والقبول . ويطبع تراث مجامع القرن الخامس عشر الانتقال من دستورية القرون الوسطى الى دستورية العصر الحديث .

ولكن المجمعيين كانوا يهتمون اهتماما واسعا بالعقيدة واصلاح المنطق الكنسي . وقد زالت المجمعية ، كحركة اصلاح واسعة ، بعد فشل مجمع بال الذي تجاوزته الاتفاقيات بين البابوات والملوك . وأدى فشله، مباشرة ، الى الاصلاح البروتستانتي (راجع الاصلاح) .

ويعتبر أن الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) قد تبنى بعض ممارسات مجمعية القرن الخامس عشر . وهانز كونغ هو اكثر اللاهوتيين الكاثوليكيين المعاصرين لاهوتية .

المحافظة

(النزعة المحافظة)

تعد المحافظة من جانب نقادها محاولة متفاوتة الظلامية من قبل الذين « يملكون » للدفاع عن مواقعهم الراسخة ضد الذين «لايملكون». وتربط ، أحيانا،بحركات متطرفة كالنازية والجبهة الوطنية(الفرنسية). وسوف نبين ، على العكس من ذلك ، ان المحافظة فلسفة للوجودالانساني تستحق ان تؤخذ مأخذ الجد ، والكنها متعارضة قطبيا ، ايضا ، مع الحركات المتطرفة المشار اليها منذ قليل .

وجوهر هذه الفلسفة هو القناعة بأن الشرط الانساني يتصف بتوترات يمكن للعمل السياسي تخفيفها لا الغاؤها .

وتظهر هذه الفكرة بمزيد من الوضوح عندما نقابلها بالراديكالية التي تقول ان الاسباب الاصلية للشر والمعاناة ليست متجذرة في الطبيعة البشرية ، بل تجد اصولها في بنية المجتمع ، وبالتالي ، فسوف يحرر البشر بحذف هذه الاساليب عن طريق تغيير جذري في النظام الاجتماعي. والماركسية هي افضل مثال ، في العالم المعاصر ، على هذه الراديكالية

بمناداتها بالاحاطة الثورية بالراسمالية . وبالمقابل ، فان الشر والمعاناة ، بالنسبة للمحافظة ، غير قابلين للفصل عن الوجود ، ومن غير المجدي ان يراد استبعادهما بمخططات طوباوية . ويجب احتواء ضغطهما وخفضه بفضل اقتراحات حذرة . فهذه التوترات ، بطبيعتها ذاتها ، تجعل من السياسة فعالية محدودة .

والمحافظة ، في نهاية المطاف ، نوع من فن تسوية سياسيةوالتوازن والاعتدال من أجل الحد من مجال الفعالية السياسية .

ويؤكد أبو المحافظة بورك ، وهو أول من يؤكد ذلك ، انه لا يمكن بلوغ الحرية بطرائق ثورية كما كان يأمل الديمقراطيون الثوريون الفرنسيون ، بل ان هذه الطرائق تدمر ، على العكس من ذلك ،الشروط الضرورية للمحافظة على الحرية . واول هذه الشروط واكثرها جوهرية هو احترام القانون ثم يأتي الاستقلال القضائي . والشرط الثالث هو حكومة تمثيلية ، والرابع هو الملكية الخاصة ، والخامس هو سياسة خارجية هدفها صيانة الاستقلال السياسي بالمحافظة على توازن القوى الذي هو ، بالنسبة للمحافظين ، المبدأ الثابت والواقعي الوحيد الذي يسمح بقيام السلام الدولي .

وهذه الصورة ــ أي الدفاع عن سياسة محدودة ــ هي التي يكون للمحافظة ، ضمنها ، الحد الاعلى من المصداقية . وهي تلتقي ، هنا ، بالليبرالية ، ولكن المحافظة تنفصل عنها لانها تدافع عن المبادىء التي طرحها لوك بطريقة مختلفة جدا . وبورك المرتبط ، فضلا عن ذلك ، بتقليد الهيويغ الليبرالي يرفض ، على هذا النحو ، مفاهيم الفرد وحقوق الانسان والعقد الاجتماعي المجردة . وترفض المحافظة النفعية والايمان بالتقدم اللذين ، ميزا ، لاحقا ، ليبرالية القرن التاسع عشر .

ونميز ثلاثة تقاليد في الفكر السياسي المحافظ . وكل واحد منها قد تطور ، على الاخص ، في فرنسا او المانيا او بريطانيا . وقد نظر كل من هذه التقاليد الثلاثة فكرة التوتر منطلقا من وجهة نظر خاصة .

واقدم وجهات النظر تستند الى اللاهوت . وهي تشاؤمية مسيحية فيما يتصل بالطبيعة البشرية تعبر عن نفسها في قصة السقوط والخطيئة الاصلية . وهذه التشاؤمية التي تستخدم للدفاع عن الملكية والكنيسة لعبت دورا اساسيا في الفكر المحافظ الفرنسي بتوفيرها اساس التقليد الرجعي الذي طرحه ، في القرن التاسع عشر ، جوزيف دوميستر ومثله شارل موراس و « العمل الفرنسي » في القرن العشرين (على صورة مراجعة وعلمانية) . وعلى الرغم من ان المسيحية تلعب دورا هاما في فكر رجال مثل بورك ، فان الفلسفة الرجعية تتميز بالسعي وراء الطوباوية المحافظة التي يعين موقعها ، عامة ، في عالم ما قبل الثورة والتي حذفت ، فيها ، كل توترات الوجود الاساسية . وبالتالي ، فان الرجعي يبدأ باعلان ايمانه بالمثل الاعلى لسياسة محدودة ، ثم ينتهي سعيه العابث وراء الطوباوية ، حتما ، الى تدمير هذا المثل الاعلى على اعتبار ان السياسة المحدودة تدع المجال حرا للتوترات التي يخشاها .

وبالمقابل ، حلت ، في الفكر الالماني المحافظ ، محل التفسير اللاهوتي للشرط الانساني ، فلسفة علمانية للتاريخ تؤكد أن الدولة العضوية هي وسيلة التحرر البشري . ولكن المثل الاعلى العضوي نسف ، بالاحرى ، فكرة تحديد السياسة . وبالفعل ، فان الحرية ربطت ، في التقليد الالماني ، بصورة من صور العقيدة القومية التي تخضع كل شيء لمقتضى الوحدة الثقافية أو (في حالة النازية) للنقاء العرقي .

واخيرا ، فان اكثر سمات الفكر المحافظ ، في بريطانيا ، تمييزا كانت ريبيته ومرونته اللتين يعبر عنهما ، جيدا ، المثل الاعلى المحافظ ، مثل دستور مختلط . ولكن المحافظين انقسموا ، منذ الحرب العالمية الثانية ، بشكل خاص ، بين المدافعين عن تدخلية محدودة وانصار نظام

رأسمالي مجرد من كل تنظيم . ولكن المحافظة حددت لنفسها ، قبل ذلك ، مهمة نقد السياسة الثورية التي افتتحتها الثورة الفرنسية ؛ ولاسيما اربع صفات رأي المحافظون انها كارثية .

فهناك ، قبل كل شيء ، التعصب شبه الديني الذي يحول السياسة ـ هذه الفعالية المحدودة المكرسة للتوفيق بين المصالح والعواطف المتنازعة ـ الى حملة صليبية ايديولوجية واسعة ضد الشر . وهذا التعصب الذي لا يفلت منه شيء هو نتيجة المبدأ الذي كان روسو اول من صاغوه ، المبدأ الذي يقول ان الانسان طيب بالطبيعة ، وان المؤسسات السياسية والاجتماعية افسدته . ويصادف هذا التعصب كثيرا في الصراعات الايديولوجية المعاصرة .

وتتصف السياسة الثورية ، بعد ذلك ، بالعقلانية التي تقول ان العقل ، وحده ، يستطيع خلق المؤسسات البشرية المرضية ومنحها الشرعية . فالمصلح العقلاني يرفض ، اذن ، المؤسسات البشرية القائمة من حيث المبدأ ، لا لانها لاترضي من يعيش معهم ، بل لانها المنتجات اللاعقلانية للعرف والتقليد . والعقلاني يريد خلق مؤسسات جديدة يفترض انها تقابل مقتضيات مثل عليا مجردة مثل حقوق الانسان وسعادة العدد الاكبر والعدالة الاجتماعية ، اذا اقتصرنا على بضعةامثلة. وقد اكد المفكرون المحافظون دائما ، من بورك الى مايكل واكيشوت ، ان هذه السياسة القائمة على المبادىء ليست مفتاح التحرر البشري ، بل هي مجرد صيغة دوغماتية وجامدة . وفضلا عن ذلك ، فان العقل لايستطيع خلق مشاريع طوباوية حقيقية لانه محكوم عليه بعدم اقتراح شيء خلاف طرق مختصرة لتركيبات التقاليد السياسية القائمة . فازدراء العرف والتقليد الملازم للايديولوجيات السياسية ينسف الصلات الاجتماعة الطوعية التي تنادي بها ، وبالتالي ، لايبقى سوى القسر للمحافظة على تلاحم المجتمع . فليس مدهشا ، اذن ، ان تكون كل الثورات التي حدثت منذ عام ١٧٨٩ قد انتهت الى الاستبدادية .

والصفة الثالثة هي التفاؤل دون حدود فيما يتصل بقدرة الارادة البشرية على صنع المصير البشري وقولبته في كل الاشكال التي يرغب فيها الانسان . والمثل الاعلى الفاشي القائل بالثورة الدائمة هو أرهب تعبير عن ذلك . فمعنى حياة أمة ما يقوم ، بموجب المثل الاعلى الفاشي ، على اعادة تعريف هويتها باستمرار واثبات حقها في متابعة وجودها التاريخي بقبولها، كليا ، اطاعة زعيم سيقودها حتى النصر في الحرب المستمرة التي يجب ان تخوضها لتمتحن نفسها . وهذه العبادة للارادة والتطرف السياسي الذي يصحبها ، غريبان ، كليا ، عن المحافظة التي تلح على الحدود المفروضة على الارادة من جانب توترات الوجود المحتومة بتنديدها بالثورية العابثة التي ترمي الى تهديمها .

وفي نهاية المطاف، ينتقد المحافظون الفكرة الساذجة التي تقول ان السيادة الشعبية هي المفتاح المعصوم للتناغم في المدينة وبين الامم . فالديمقراطية تضمن ، حسب مذهب السيادة الشعبية ، الحكومة الجيدة والسلام العالمي لانها تمثل الحكومة الذاتية ولانه ليس للشعوب التي تحكم ذاتها بذاتها مصلحة في اساءة حكم ذاتها أو في تبادل الهجمات فيما بينها . ويرى المحافظون ، على عكس ذلك ، انه لاينبغي معاينة الديمقراطية ، اوتوماتيكيا ، بالحرية والحكومة الجيدة ، بل انها يمكن ان تستخدم لاعطاء الشرعية للديكتاتورية بفضل الاستفتاء .

ان التصور الثوري للسياسة الذي طفا على السطح في عامي ١٨٤٨ و ١٩١٧ ، مثلا ، أو مع صعود الفاشيات بين الحربين ، قد شغل الفكر المحافظ بين عامي ١٧٨٩ و ١٩٤٥ . وظهرت عدة مواقف . فبعض المحافظين ، مثل شبنغلر في المانيا ، يئسوا فتخلوا عن المثل الاعلى لميدان سياسي محدود ونادوا بعيادة زعيم بكل بساطة . ونجد يأس المحافظين هذا ما بين الحربين في مؤلفي ت. س. اليوت « الارض العقيمة » (١٩٢٢) واورتيغا اي كاسيت « ثورة الجماهير » (١٩٢٩) . الا أن مثل هذه الردود على حلول العالم الحديث لم يكن لها مدى آخر خلاف حكمها على المحافظة بنوع من العجز المرير . وأراد محافظون آخرون ،

مثل هيوغ سيسيل ، منح ثقة مطلقة لمحافظة الجماهير الطبيعية (« المحافظة » ١٩١٢) . وهناك لوينات عديدة بين هذين الطرفين الاقصيين ، من تصور دزرائيلي لمثل اعلى هو الامة الى ايديولوجيةالطريق الوسطى التي كان هارولد ماكميلان المدافع الرئيسي عنها .

وقد تقدم مثل الطريق الثالثة الاعلى بعد الحرب العالمية الثانية . وبالفعل ، وقع المحافظون في اغراء مواجهة التحدي الاشتراكي الجديد الذي عقب التحدي الليبرالي القديم بتبنيهم موضوعات المعركة نفسها . وفضلا عن ذلك ، فان نظام الاشراف الذي اعتمد لصالح اقتصاد الحرب كان قد بين ، بصورة مشخصة ، ان التخطيط قادر على التغلب على البطالة التي ظهرت في الثلاثينات . وأخيرا ، فان تعميم فكرة دولة راعية ارغم كل الحكومات على دعم طلب الاستهلاك من اجل ضمان العمالة الكاملة . وبدا ، في منتصف السبعينات ، انه لم يبق للمحافظةالبريطانية اي تماسك أمام ظهور نوع من الجماعية . وهذا السياق هو الذي يرد ، ضمنه ، المحافظون المحدثون ، او الليبراليون المحافظون ، على « الطريق الثالثة » التي كانت قد طبعت السياسة ، بدرجات مختلفة ، خلال العقد السابق ، في اوروبا كما في الولايات المتحدة .

وهؤلاء الاخيرون ينتقدون الطريق الثالثة في خمس نقاط . فقد ظن انصار الطريق الثالثة ، بسذاجة ، ان النمو الاقتصادي يضمن ، اوتوماتيكيا ، زيادة الرخاء الاجتماعي . ولم تكن الفرضية القائلة ان الوفرة تولد صعوباتها الخاصة تؤخذ في الحسبان قط . ففي الولايات المتحدة ، مثلا ، يؤكد نقاد « المجتمع الكبير » المحافظون ، مثل دانيالبيل وباتريك موينيهان او ايرفنغ كريستول ، ان الحكومات كلفت ، منذ ذلك الحين ، بتحقيق المستحيل على صعيد النمو الاقتصادي والعمالة . فيحكم عليها ، اذن ، الزاميا بموجب معايير لا واقعية ، ويحكم على الديمقراطية بعدم الاستقرار المتزايد .

وينتقد المحافظون المحدثون ، أيضا ، الفكرة القائلة ان التخطيط هو الدواء المعصوم لضروب البؤس البشري ، فيقدّر هايك ، في « طريق

العبودية » الصادر عام ١٩٤٤ ، أن التخطيط يقود الى الشمولية ، ويرى هايك ، بشكل خاص ، انه لا يمكن بلوغ طموح الطريق الثالثة الى بناء أفضل العوالم بالتركيب بين خيرات التخطيط ومزايا الحرية .

وأخيرا ، فان السياسة الاقتصادية لحكومات ما بعد الحرب ، المركزة على المحافظة على العمالة والنمو الاقتصادي قد تكون مسؤولة ، مباشرة ، عن صعود التضخم الذي يتجلى بدءا من السبعينات في الديمقراطيات الغربية . ويقترح علماء اقتصاد ليبراليون محافظون ، مثلا ، أن لا يعود للدولة احتكار اصدار النقد ، وأوحى عالم اقتصاد عرض النقد . والطريقة التي يتم بها ذلك مسألة لم تحل حتى الوقت الحاضر ، ان لم يكن ذلك من خلال اقتراحات طريفة . فقد اقترح هايك، مثد ، أن لا يعود للدولةاحتكار اصدار النقد ، وأوحى عالم اقتصاد ليبرالي محافظ آخر ، روبكه ، عام ١٩٥٨ ، بصورة أكثر واقعية (في كتاب « اقتصاد انساني ») ، بأن التضخم لا يفسر بعرض النقد ، بل بكون الحكومات الديمقراطية تفضل اللجوء الى الاقتراض لتنفيذ وعودها الانتخابية المبالغ فيها بدلا من موازنة الميزانية بالقيود التي يقتضيها ذلك . فالتضخم يعد ، اذن ، ظاهرة أخلاقية وسياسية وليس ، فقط ، مسألة اقتصادية حصرا . والمفارقة هي أن المحافظين يتجهون ، من أجل علاجها ، نحو موقع من نموذج تسلطي على اعتبار أنهم ينادون باعادة وضع النظام الديمقراطي موضع مساءلة بدلا من استيعاب التضخم كمسألة تقنية اقتصادية .

والانتقاد الرابع يلتقي بنبوءة توكفيل التي تقول أن الديمقراطية ستنتهي الى نوع من استبدادية وصائية لن تولد من القمع الحكومي بل ، على العكس من ذلك ، من الافراط في حسن النوايا الذي يقود الحكومات الى تنظيم حياة مواطنيها (المفترضين) الذين يبلغون حدا من عدم الكفاءة لا يبقى ، معه ، حل آخر سوى اعفائهم من مهمة التفكير وصعوبة العيش . ويرى المحافظون الليبراليون أن هذه الصورة غير الصحيحة من

الأبوية هي ، على وجه الدقة ، التي شجعها تحول مثل الرخاء الأعلى القديم والتضييقي (كما كان يتخيله بلفردج ، مثلا ، من خلال مفهومين متكاملين هما الأمن الاجتماعي والحاجات الاستثنائية) الى صورة موسعة لتبعية حيال الدولة من الطفولة الى الشيخوخة .

ويخشى بعض المحافظين البريطانيين ، أيضا ، أن نصل ، مع تزايد سلطان السلطة التنفيذية ، الى نظام ديكتاتورية اصطفائية ، متخلين ، بذلك ، عن توازن السلطات الذي يستند اليه الدستور المختلط .

وتصدر المحافظة الليبرالية ، بوضوح ، تحذيرات مفيدة ، ولكنها تبدو عاجزة عن اقتراح صياغة مرضية للفكر المحافظ . واقتراحها المركزي هو أن الحرية لا تتجزأ ، ولذلك ، فان الحريات المدنية والسياسية لا يمكن أن توجد الا في النظام الاقتصادي الراسمالي . ولكن ذلك يثير ثلاثة نماذج من الاعتراضات على الأقل . فالمحافظون الليبراليون يغامرون ، قبل كل شيء ، بمعاينتهم المحافظة مع الدفاع عن الرأسمالية ، باستجرار خلط بين الحدود الضرورية للسياسة والدفاع عن القيم المادية المتوجهة الى الاستهلاك ، وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض مع المثل العليا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تنادي بها المحافظة . ومن جهة اخرى ، فان نظرية المحافظين الليبراليين تعرض نفسها ، حتى على صعيدها الخاص ــ أي الدفاع عن اليات السوق الحرة ــ ، للاتهام بالدوغماتية . وأخيرا ، فإن أصوب نقد لهذا التيار هو ، دون شك ، أن نظرياته ، حتى ولو لم تكن مغلوطة ، ليست مناسبة أبدا. وبالفعل ، فهي تمضي ضد تطور المجتمعات الغربية نحو نظام « بعد صناعي » تنزع مواقف الرأسمالية وقيمها ، داخله ، الى الزوال اذ لا ترغب أية مجموعة اجتماعية ، حقا ، في العودة الى قواعد السوق الحرة .

ويبدو ومستقبل المحافظة غير مؤكد . فهي تستطيع ، من جهة أولى ، اجتذاب قسم من الناخبين بالتركيب مع الاخلاقية الجماعية ،

وهو ما كان توكفيل قد تنبأ به ، ولكنها تقامر ، في هذه الحالة ، بفقدان جزء من هويتها . وتستطيع ، من جهة أخرى ، أن تختار البقاء متمسكة بمثلها الأعلى التقليدي الذي هو تحديد مجال السياسي ، وفي هذه الحالة سوف يكون صعبا جدا عليها أن تحتفظ بوزن هام بقدر ما لا تؤلف أية مؤسسة مرتبطة بفكرة تحديد السياسي ــ سلطة القانون ، المسؤولية البرلمانية واستقلال السلطة القضائية مثلا ــ رهانا أساسيا في عصر تسيطر عليه مسألة سياسات الازدهار .

المركزيــة الديمقراطيــة

مذهب انضجه لينين ، يؤلف جزءا من العقيدة الشيوعية للاتحاد السوفياتي (راجع الشيوعية السوفياتيــة) ويركب بين اطروحتين . فيجب ، أولا ، أن يصطفى أعضاء التسلسل السياسي (تسلسل الدولة او تسلسل الحزب) باقتراع من أهم أدنى منهم . ثم يجب تشجيــع المناقشة حول المسائل السياسية في مرحلة انضاج القرارات ، ولكن يجب أن يفرض بصراحة على جميع مستويات التسلسل منذ أن تتخذه المجموعــة العليا . فالمركزيــة الديمقراطيــة مناقضــة ، اذن ، لكل فكرة تعدديــة .

المركنتيليــة

مذهب ساد أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ويدور الأمر حول زيادة ثروة البلد ــ وكنزه ــ بالتجارة الخارجية عن طريــق بيع الأجانب أكثر مما يشترى منهم في السنة . وبما أن الموارد النقدية محدودة في العالم ، فيجب أن يربح بلد ويخسر آخر . فالمصالح القومية تتعارض ، وهناك تنافر امكاني بين المصلحة القومية والمصلحة الخاصة في الدول . ويرى المركنتيليون ان الأمم والأفراد في سعي وراء الربح وأنه

يجب تنظيم النظام الاقتصادي . وهدف المركنتيلية ــ القوة القومية ومراكمة الثروة ــ يفهمان في ضوء السياق التاريخي وخصومات دول العصر .

وقد استعمل مصطلح « المركنتيلية » لاول مرة ، عام ١٧٦٣ من جانب ميرابو ــ وكان فيزيوقراطيا ــ وجعله آدم سميث شعبيا في « ثروة الامم » (١٧٧٦) . وينتقد كلا الاثنين سياسة الحماية التي كان المؤلفون المركنتيليون يطلبونها قبل مائة سنة . ويرى سميث أن المركنتيليين يخلطون بين الثروة والنقد ، وهو ما كان يسمح للتجار بالحصول على انظمة كانت تحميهم من المنافسة .

وقد سفهت المركنتيلية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، الا انه دوفع عنها عام ١٨٨٤ ، في البدء ، من جانب المؤرخين الالمان ، لا سيما غوستاف شمولر الذي رأى أن المركنتيلية قد سهلت بناء الدولة ودافع كينز ، ايضا ، عن المركنتيلية في « نظريته العامة » .

المســاواة

يتخذ مدلول المساواة معنيين في الفكر السياسي . الاول اساسي ويقول : أن البشر كائنات متساوية . أما الثاني ، فهو مرتبط بالتوزيع : فيدور الامر حول تبرير توزيع الخيرات الاقتصادية والفرص الاجتماعية أو السلطات السياسية بمزيد من المساواة . ونظريات المساواة تستند ، عامة ، الى المعنى الاساسي لتطالب بمساواة توزيعية اكبر .

المساواة الأساسية :

يبدو التأكيد القائل أن « البشر يولدون متساوين » مستنداً الى سمة في الشرط الانساني . ولكن ، الى اي نموذج من السمات ؟ انه ليس بالتأكيد ، استنادا الى مساواة قابلة للقياس ، كالوزن أو القامة ، ولا الى المساواة بمعنى اكثر اجتماعية ولكنه اقل قابلية القياس ، كالمساواة

الجسدية او المساواة في القدرات العقلية . وهناك وجهة نظر اقرب الى المعقول تقوم على القول بأن كل البشر متساوين لانهم كائنات بشرية وليسوا نباتات او حيوانات . ويمكن لهذه الحجة أن تعد تحصيل حاصل ما لم تكن تعني أن للسمات المشتركة بين كل البشر مدى من وجهة النظر السياسية . يؤكد منظرو الحق الطبيعي ان لكل البشر القدرة على فهم حقوقهم والتزماتهم ويرفضون ، بالتالي ، حكومة ابوية . ويرى النفعيون أن البشر يتقاسمون القابلية نفسها للذة والالم ، ويستنتجون من ذلك ان كل فرد يجب ان يحسب واحدا وواحدا فقط . أما الكانتيون ، فهم يرون ان للكائنات البشرية الكرامة نفسها لانهم عملاء اخلاقيون قادرون على استعمال عقولهم لصياغة القوانين الاخلاقية واتباعها . ويجب أن يعد البشر غايات في ذاتها وليس وسائل .

ويلفت نقاد المساواة النظر الى أن الاعتراف بالمساواة بين الافراد لا تؤدي ، بالضرورة ، الى تعيين مساواة بين الجميع في المعاملة مثلا أعلى. ولكن فرضية المساواة الاساسية لا تستند الى الوقائع بالمعنى المباشر للكلمة . فقولنا ان البشر متساوون ــ بسبب عقلانيتهم أو عاطفتهم أو كرامتهم ــ يعني أن نعتبر ان للانسانية المشتركة بين كل الافراد مدى سياسيا أكثر حسما من الفروق القابلة للملاحظة اختباريا . ويقول ر. هـ. تاوني : لان البشر بشر ، فيجب أن تنظم المؤسسات الاجتماعية بحيث تنمي وتوطد الانسانية التي يشترك بها الجميع وتوحدهم وليس الفروق التي هي مصدر الانقسام « (المساواة) » . والمساواة ، مأخوذة بهذا المعنى ، تبدو حكم قيمة اكثر منها تقريرا واقعيا للشرط الانساني . ولو كانت التأكيدات حول المساواة من طبيعة معيارية ، حقا ، فان انصار المســـاواة يستطيعون ، اذ ذاك ، تجنب الانشغال بالتبادل بين المساواة كموقف واقعي والمساواة كهدف يجب بلوغه . ولكنهم يواجهون، بالضرورة ، انضاج اطار نظري يعطي المساواة من وجهة نظر سياسية كل معناها . ونقدم ، فيما يلي ، بعض اكثر الاطر دلالة من الوجهـة التاريخية والفلسفية .

الاسباب الملائمة :

العدالة بالنسبة لارسطو ، نوع من المساواة : ويجب أن تكون للاشخاص المتساوين حقوق متماثلة ... ولكن ، من اية وجهة نظر يجب أن يعدوا متساوين ؟ (« السياسة ») . وكان أرسطو يميز بين اسباب ملائمة واسباب غير ملائمة لتوزيع الثروات بين الافراد بالاستناد الى فحص الفضائل التي يستدعيها امتلاك شيء ما . فالزمار الموهوب هو الجدير بالمزمار وليس اصحاب النسب الرفيع او الذين يتصفون بالجمال . وانصار المساواة المعاصرون اعطوا تفسيرا اوسع لمنطق الاسباب الملائمة هذا بتوسيعهم ميدان الاستحقاقات الى ميدان الحاجات . فيرى برنارد وليامز أن « اساس مبدأ التوزيع في موضوع العناية الطبية هو الحالة الصحية » . وبالفعل ، فان تلقي افراد يعانون الاوجاع نفسها علاجات طبية مختلفة « نظام لا عقلاني » . ولكن افلاطون يرى ، في «الجمهورية» ، انه ليس في توزيع العناية الطبية ــ بموجب الاستحقاقات لا بموجب الحاجات ــ شيء من اللاعقلانية أو عدم الانصاف . فيمكن ، كما يقول افلاطون ، رفض منح العناية الطبية ، بصورة مشروعة ، لنجار اذا لم يكن لذلك تأثير في انجاز وظيفته الاجتماعية . ومنطق الاسباب الملائمة يتضمن ، بصورة متفاوتة ، مبدأ توزيع بالتساوي يستند الى التأكيد الاساسي للمساواة بين البشر (راجع العدالة)

المساواة في الفرص :

تجد المساواة في الفرص أول دعامة نظرية مضبوطة لها في جمهورية أفلاطون . فالنظام التربوي الذي ينادي به أن يسمح باعطاء الاطفال الذين يملكون مواهب وفضائل متماثلة فرصا متساويا في الوصول الى مواقع اجتماعية غير متساوية في طبيعتها . وغالبا ما جرت المماثلة بين المساواة في الفرص ومثل اعلى يقول باللامساواة لانها تنزع الى تحديد من الذي يصل الى خيرات محدودة العدد اكثر منها الى تحديد ما اذا كانت هذه الخيرات موزعة ضمن اطار المساواة . الا انه اذا كانت معظم

ضروب اللامساواة بين الافراد تعود الى التربية وليس الى ظواهر طبيعية فان لمثل تساوي الفرص الاعلى متضمنات جلية في التوزيع الاجتماعي . فاذا لم تكن المواهب والجهود معطاة بصورة نهائية للطفل ، بل يمكن ان تنمى ، فان تساوي الفرص يستجر ، اذ ذاك ، مساواة في النتائج مع النتائج مع تحفظ عائد لحدود معرفتنا بظواهر النقل الوراثي .

المساواة لدى الليبراليين :

اذا اخذنا المساواة في الفرص بمنطقها الاقصى ، فانها تحد من الحرية البشرية بمنعها الافراد من أن يستعملوا استعمالا حرا موارد بيئتهم الشخصية ومواهبهم وفضائلهم لبلوغ نتائج افضل من نتائج الآخرين . ويعطي تصور اكثر ليبرالية للمساواة للافراد حرية اكبر في السعي وراء اهدافهم الخاصة ، حتى عندما يتناقض ذلك مع مساواة وثيقة في الفرص . فالمساواة ، بالمعنى الليبرالي ، هي مجموعة الترتيبات التي تضع الافراد امام حرية متساوية في التخطيط لحياتهم كما يريدون.

والفلاسفة الذين يعدون ، عادة ، ليبراليين مختلفون حول ما يؤلف الحرية المتساوية . فانصار الحرية المطلقة يعاينون هذا المدلول بالحق المطلق ، عمليا ، في امتلاك الخيرات وابرام العقود دون اعتبار لشكل توزيع الموارد الذي يمكن أن ينجم عن ذلك (راجع الحرية المطلقة) . ويرى روبرت نوزيك أن الحرية المتساوية لا تستلزم توزيعا للعناية الطبية والموارد بموجب الحاجات والاستحقاق والجهود او اي مبدأ استناد آخر ، بل انها ، عمليا ، قريبة من استبعاد ذلك .

ويستند الليبراليون المؤيدون لدولة الرعاية الى نقد اناتول فرانس لهذه « المساواة الجليلة في القانون التي تمنع الاغنياء ، كما تمنع الفقراء » من سرقة خبز أو النوم تحت الجسور » . فغائية العدالة الاجتماعية ، على حد قول راولز ، هي أن ترفع ، الى الحد الاقصى ، مزايا الحرية

بالنسبة لاقل اعضاء المجتمع حظوة باعادة توزيع الموارد والعناية بين الاغنياء والملاكين ، من جهة ، والفقراء الذين لا يملكون شيئا من جهة أخرى ، اذا كان ذلك ضروريا .

المساواة الديمقراطية :

المهم ، بالنسبة لأنصار المساواة الديمقراطية ، هو أن يكون الافراد متساوين من حيث الاشتراك في الحكم .

وهكذا يرى روسو ان اعادة توزيع الموارد الاقتصادية وسيلة لاعادة توزيع السلطة السياسية بين المواطنين باستبعاد الحكومة التمثيلية وخلق مجتمعات على ما يكفي من الصغر من اجل ان يستطيع كل مواطن الاهتمام بمواطنيه كما يهتم باسرته . وبعض اتباعه المعاصرين اضطروا الى التسليم بأن المجتمعات الحديثة لا يمكن أن تكون في صغر جنيف ، مدينة روسو ، ولكنهم يرون أنه يجب اللجوء الى لا مركزية المؤسسات السياسية بصورة جذرية لتتوفر لكل مواطن فرصة الاسهام في حكومة المجتمع . ويقبل آخرون الحكومة التمثيلية ولكنهم يطلبون ان يكون الموظفون اكثر مسؤولية امام المواطنين . وقد لاحظ بعض النقاد أن المساواة الديمقراطية تجازف بالتناقض مع المساواة الليبرالية : فيمكن للاغلبيات الديمقراطية أن تقرر حرمان الاقليات من حقوقها العادلة في الملكية والرخاء ويرى الديمقراطيون انه حتى لو ضمنت ، في دولة مركزية ، مساواة ما في توزيع الخيرات والخدمات ، فان معظم المواطنين محرومون من هذا الخير الذي هو الاشتراك في ادارة شؤون الجماعة وفي السياسة (راجع الديمقراطية) .

المساواة لدى الاشتراكيين :

مدلول المساواة بالمعنى الاشتراكي ينقل النقد الديمقراطي لدولة الرعاية من الميدان السياسي الى الميدان الاقتصادي . فكما انه لا ينبغي أن يمسك عدد صغير من الشخصيات الرسمية بزمام سلطة تقرير المصير

السياسي لمجموع المواطنين ، كذلك ، لا ينبغي أن يدعي عدد صغير من الملاكين حـق تقرير مصير مجموع العمال علـى الصعيد الاقتصادي . و « ما يتصل بكل الناس يجب أن يقدره كل الناس » صيغة تلخص ، جيـدا ، التصور الاشتراكي للمساواة . ولكن المساواة الاشتراكية ، كمعظم تصورات المساواة ، تعبر عن نفسها ، غالبا ، بصورة سلبية ، على صورة نقد لضروب عدم المساواة القائمة . فالملكية الخاصة لوسائل الانتاج تفرغ المساواة الاستشراكية من محتواها بقدر ما تشرف اقلية اشرافا واسعا على حياة عدد كبير جدا من الناس . ويستند النقـد الاشتراكي للمساواة الى التصور الماركسي للانسان بوصفه نوعا خاصا يجد تفتحه في عمل خلاق ومفيد اجتماعيا . وينتقد انصار المساواة الاشتراكية الرأسمالية لانها تخلق ضروبا من اللامساواة من وجهة نظر الطموح الى الابداع الانساني وليس على صعيد الثروة فقط . وهم ينادون بالديمقراطية الصناعية كوسيلة لتوزيع السلطة في العمل الانتاجي بمزيد من العدل . وتبرز انتقادات المساواة الاشتراكية مسائل البيع وقراطية على اساس أن هذه الاخيرة مصدر ضياع في العمل ضمن المشروعات العامة كما في المشروعات الخاصة . ويرد الاشتراكيون بالتركيب بين مثل المساواة الديمقراطية الاعلى ومثل المساواة الاشتراكية الاعلى ويدافعون عن لا مركزية في السلطة الاقتصادية على غرار اللامركزية في السلطة السياسية .

المساواة بين الجنسين :

اعتقد الفلاسفة السياسيون ، لفترة طويلة ، أن المساواة الاساسية او التوزيعية لا تنطبق الا على النصف المذكر من الجنس البشري . وعلى الرغم من أن لوك قد اكد ان مجموع افراد الجنس البشري « متساوون ومستقلون » ، فانه كان يعتقد أن الرجال ، وحدهم ، هم اطراف العقد الاجتماعي . وكان روسو ، كأرسطو ، يعتقد أن النساء ، بطبيعتهن ، غير قادرات على ممارسة المواطنة الديمقراطية ، ويؤلف أفلاطون وجون ستيوارت ميل استثنائين هامين . فالاول يدخل فكرة المساواة بـين

الجنسين بقوله أن الرجال والنساء مزودون ، بالتساوي ، بالفضائل الضرورية لممارسة السلطة . ونتيجة المساواة بين الجنسين ، في الفلسفة الافلاطونية ، هي الغاء الاسرة . اما في نظرية ميل ، فان المساواة بين الجنسين متوافقة مع حرية تأسيس أسرة . ويعتقد ميل انه حتى لو كانت المرأة تلعب دورا اهم في تربية الاطفال ، فيجب أن تعامل بوصفها مساوية للرجل ، على الصعيد الاقتصادي كما على الصعيد الاجتماعي والسياسي . ويتساءل عدد من انصار الحركة النسائية في الفترة المعاصرة عن التوافق بين تساوي الرجال والنساء داخل البيت وتساويهم في الحياة العامة . ويعمم آخرون حجة ميل الليبرالية . ان احترام الحرية الفردية يمنع الدولة من فرض تقسيم للمهمات ، بالتساوي ، داخل الاسرة ، ولكن الدولة تعد مسؤولة عن اقامة المساواة بين الرجل والمرأة في كل الدائرة العامة ، بما في ذلك الميدان الاقتصادي (راجع الحركة النسائية) .

المساواة العرقية :

ترتبط المساواة العرقية ، كالمساواة بين الجنسين ، بتصور اعم للمساواة . فقد نددت حركة الحقوق المدنية الامريكية ، مثلا ، بالنفاق القائم على المناداة بالمساواة مع رفض اعطاء السود حق الاقتراع او الحقوق نفسها التي يتمتع بها البيض في الوصول الى التجهيزات العامة .

ومعظم تيارات المساواة تقف ضد هذه الضروب من التمييز . ولكن المطالبات الحديثة بانشاء تمييزات ايجابية لصالح السود أثارت تصورا نظريا جديدا لعدالة المساواة . فيدافع احيانا ، عن «المعاملة التفضيلية» أو « التمييز المقلوب » باسم مبدأ التمثيل النسبي للمجموعات : فيجب أن توزع الموارد والسلطة والموارد والمكانة بين مختلف المجموعات الاجتماعية بموجب حجمها . ويلفت النقاد النظر الى أن التمثيل النسبي للمجموعات مناقض لمبدأ معاملة الافراد ، بالتساوي ، داخل هذه المجموعات نفسها .

ولكن التمييزات المقلوبة تذكر ، ايضا ، بتعابير فردية ، كوسيلة للتعويض عن الاضرار التي عاناها ، سابقا ، اعضاء بعض المجموعات القليلةالحظوة بسبب ضروب تمييز اجتماعية .

مع المساواة وضدها :

انتقادات مثل المساواة التوزيعية الاعلى تقع في ثلاثة انواع : فهذا المثل الاعلى ، قبل كل شيء ، فارغ ومسهب ، وهو يتناقض ، من جهة اخرى ، مع مثل عليا اخرى اهم منه ، ومختلف تصورات هذا المثل الاعلى غير متوافقة ، اخيرا ، فيما بينها . وقد صاغ احد نقاد المساواة النمط الاول من الاعتراضات كما يلي : « القول بأن البشر متساوون فيما بينهم لانهم بشر يعني ادخال مغالطة في حجة واضحة وجدية . ونستطيع ان نسميها ، اذا اردنا ، حجة مساواة الاحترام ، ولكن كلمة « احترام » هي التي تقوم ، في هذه الصيغة ، بالوظيفة المنطقية في حين أن كلمة « مساواة » لا تضيف شيئا الى الحجة ، بل هي نافلة أيضا » (لوكاس ج. ر.) . ورد أحد انصار المساواة بأن مبدا مساواة الاحترام ليس فارغا ولا نافلا : « لانه من الممكن ، تماما ، أن نرى ان مصالح كل فرد متأثرة بقرار على الرغم من ان الجميع لم يكونوا موضع اعتبار متساو . ان الاخلاق النخبوية تريد أن لا تستحق مصالح الناس العاديين سوى اعتبار متواضع ، في حين يجب أن تتميز مصالح الافراد الاعلى دائما » (س. أ. بن) .

ويلفت الانتقاد الثاني الانتباه الى أنه لا يمكن الحصول على مساواة اكبر بأي ثمن . فقد يكون لتوزيع للمداخيل اكثر اتصافا بالمساواة مقابل هو تدني الدافعية وتدني الكفاية في الانتاج. وقد تكون لمساواة اكبر في الفرص نتيجة هي استقلال اسري ادنى ومجتمع اقل تضامنا واكثر تنافسا . وعندما تتنافس المساواة مع قيم اجتماعية ، فانه من المناسب اجراء خيارات اخلاقية دقيقة ، وهو ما يمثل » موقفا منفرا ، ولكن هذا

انهم لا يتعلق الا بالذين يفكرون ، باخلاص ، في المسائل السياسية . وهو ليس اكبر بصدد المساواة منه بصدد الحرية او بصدد اي مثل اعلى سياسي اساسي آخر » (وليامز) .

وينطبق تحليل مماثل على الانتقاد الثالث الذي لا تكون المساواة ، بالنسبة اليه ، مثلا أعلى فريدا ، بل سلسلة من المثل العليا غير المتوافقة فيما بينها . فتساوى الفرص ، مأخوذا بأقصى معانيه ، يتناقض مع المساواة الليبرالية . فيجب على أنصار المساواة التضحية بمثل أعلى للمساواة لصالح مثل أعلى آخر ، أو القبول بالدفاع عن التحقيق الجزئي لكل منهما . واحدث انصار المساواة يتبنون الحل الثاني متذرعين ، غالبا ، بالمثل الاعلى الاساسي ، مثل الاحترام المتساوي للاشخاص ، كسبب لعدم التضحية ، كليا ، بوجه من مثل المساواة الاعلى لصالح وجه آخر .

المصلحة

فكرة المصلحة ، بالمعنى الذي يقال ضمنه ، مثلا ، ان لفرد أو رهط « مصلحة » في سياسة أو برنامج ، ذات أهمية أولية في مجتمع حديث نما ، فيه ، التفريد جدا وتدني دور التقليد . ففي مثل هذا المجتمع ، يلحق مفهوم المصلحة بمفهوم الحق والالتزام والمسؤولية والعقلانية . ويعرف ، مرتبطا بهذه المدلولات ، الشخص الحديث بوصفه عميلا وبوصفه مواطنا . والافراد والمواطنون هم أصحاب المصالح النموذجيون . وقولنا أن لفرد ما مصلحة يعني تقديم سبب محتمل لتلبية هذه المصلحة بقدر ما تقوم احدى طرائق اظهار الاحترام للاشخاص على أخذ مصالحهم مأخذ الجد ومعاملتها بوصفها جديرة بالاعتبار لان رخاء العملاء هام في الصميم . وبالطبع ، فان اعتبارات مناسبة أخرى يمكن أن تتفوق على هذا الاحتمال ، لاسيما الحجة القائلة ان المصالح تهدد المصلحة العامة أو الصالح المشترك أو ، أيضا، الحجة القائلة ان هذه المصالح غير عادلة . ويستند كل من الاسباب

القادرة على التفوق على تلبية مصالح الشخص ، في نهاية التحليل ، الى طرائق أخرى لضمان احترام الاشخاص ، على اعتبار أن هذه الطرائق تتنازع ، احيانا ، مع تلبية مصالحهم .

وهناك نقطتان تستحقان الملاحظة فيما يتعلق بالمفردات المتصلة بالمصالح . فالكلام عن مصالح في سياق سياسي له ، قبل كل شيء ، صبغة معيارية جدا ، وهذه القيمة المعيارية تفسر لماذا تكون المناقشات الاكاديمية حول اسناد المصالح بهذه الحرارة وهذا الاستمرار . ومن جهة أخرى ، يتوقف دور المصالح في الخطاب السياسي على علاقات هذا المدلول مع فكرة الانا كشخص أو كذات . فاذا تبدلت هذه الفكرة الاساسية تبدلا ذا دلالة ، تبدل دور مداول المصلحة ومعناه أيضا .

وربما كان اشيع تعريف للمصلحة هو انه سياسة أو برنامج يحوز على تفضيل فرد ما أمام البدائل المتوفرة . ولهذا التعريف مزية البساطة الظاهرة ويبدو ، ايضا ، انه يرجع اختيار الافراد وحكمهم على حكم الملاحظ (أو الباحث أو الشخص الفعال أو الشخصية الرسمية) الذي يأخذ على عاتقه تقرير مصلحة الشخص وليس ، فقط ، ما ينبغي أن يفعل لصالحه . ولكن البساطة والتفوق الاخلاقي لا يصمدان للتحليل . فقبل كل شيء ، يمكن لفرد ما (س) ان يفضل سياسة على أخرى ، ليس لانها مصلحته ، بل لان ذلك يمضي في اتجاه الصالح المشترك أو لانه عدل حتى ولو كان هذا الامر ضد مصلحته الخاصة . فرد كل التفضيلات الى مصالح يعني وضع كل المطامح على الصعيد الاخلاقي نفسه .

ويستطيع (س) ، ثانيا ، على أثر معلومات خاطئة أو ، بصورة أعقد ، نتيجة لعدم فهم المتضمنات الطويلة الاجل لسياسة ما ، أن يفضل سياسة ما لا تكون ، واقعيا ، من مصلحته . ويمكن لمجموعة البدائل موضع المناقشة العامة ، ثالثا ، أن تخفي اعتبارات أو خيارات كان يمكن ، لو نوقشت ، أن تتلقى القبول الواعي من جانب الافراد المعنين .

ويمكن لمثل هذه الضروب من الاستبعاد ان تكون بسيطة ، كما يحدث عندما يكون في مقدور الناس أن يختاروا بين سياستين للتأمين الصحي ولكنه لا يقترح عليهم ، بسبب نفوذ الهيئة الطبية ، خيار دفع مؤجل لاجور العمل الطبي . ويمكن أن تغدو المسألة أعقد وأصعب استيعابا بكثير عندما يدعى ، مثلا ، أن مصالح الطبقة العاملة أفضل اعتبارا في نظام سوق تنافسية منها في نظام ملكية جماعيـة لوسائل الانتاج ، أو عندما يدعى أن مصالح الجيـل القادم تقتضي تعديلا كامـلا لأسلوب الاستهلاك السائد في الحياة الحديثة .

لهذه الاسباب جميعها ، يجدر بنـا التخلي عن التصور البسيط للمصالح ، ولكنه من الصعب أن نعرف التصور الذي نحله في محله . فيفترض بمفهوم المصلحة أن يوجه استيعاب ماهو جيـد للشخص ، ولكن كل تصور مقترح يبـدو انه يفترض ، مسبقا ، الاجابات عـن الاسئلة التي يثيرها . وما هو أكثر من ذلك هو أن الحدس الشائـع الذي يرى أن المصلحة مدلول حاسم في السياسة يبدو وكأنه يفترض، مسبقا ، أن تعطى الاولوية للرخاء الفردي في الحياة السياسية .

وهكذا سرعان ما تجـد المناقشات حـول تعريف المصالح نفسها متشابكة مـع مناقشات أوسـع حـول التصور المناسب لـ « الأنا » والشخص والصالح المشترك منظورا اليه من وجهة نظر سياسية . ولاشك في أن الانشغال يتجنب هـذه المناقشات الاوسع والأمعن في صفتها النظرية هـو الذي يفسـر اصـرار مختصين عديدين في العلم الاجتماعي على البقـاء متمسكين بالتعريف البسـيط على الرغـم من العيوب التي يبديها . وكي نعطي فكرة عن تعقيد المناقشات الحديثة ، لنتأمل تعريفا ممكنا للمصالح جرى تصوره لتجنب عيـوب التعريف البسيط : « السياسة (ع) هي التي يكون ، فيهـا ، للفرد (س) أكبر المصلحة اذا لبت ، عندما تطبق ، مصالح (س) بشكل يتجاوز تلبيتها من جانب السياسات البديلة المحتملة » . ان هذا التعريف يصحـح

بعض عيوب التعريف البسيط . فهو يجعل أولوية تفضيل سياسي على مصلحة سياسية أمرا ممكنا . وهو يسمح بالتمييز ، بمزيد من الوضوح ، بين دعم سياسة ما لاسباب اخلاقية ودعم هذه السياسة بداعي المصلحة . ولكن هذا التعريف لا يفعل شيئا خلاف تغيير موضع المسألة . فيصبح من الضروري ، فعلا ، تحديد الحاجات البشرية ، وكيف تعين ، وما هو التسلسل الذي يمكن أن يقام بينها وكيف يمكن التحكيم في الصراع بين عدة تفسيرات لهذه الحاجات . هل الحاجة ميل يحسه الافراد أم اختيار يجريه عميل بعد تأمل ؟ وما الذي يجعل الفرد ، في الحالة الثانية ، عميلا قادرا على اختيار عقلاني ، وما الذي يميز عميلا عن انسان لاعقلاني ، مضطرب ، غير ناضج أو غير واع ؟ ان من شأن كل من هوبز وروسو وميل وهيغل وهابرماس أن يجيب عن كل من هذه الاسئلة بصورة مختلفة عن الآخر . وعندما نبدأ في وضع هذا النموذج من التصحيحات ، فسرعان ما يغدو جليا انه يستحيل تعريف « المصالح » بصورة نوعية خارج اطار نظري أوسع وأن فحص التصورات البديلة لمدلول المصلحة يصبح تابعا لفحص نظريات سياسية بديلة . والذين يحاولون الاستغناء عن هذا المخطط الفكري الاوسع ينتهون الى الافتراض المسبق للاجابات التي يدعون اثباتها .

فمن المفهوم ، اذن ، أن تكون الادبيات الحديثة قد تركت مسألة التعريف المجرد للمصلحة جانبا من أجل أن تتساءل حول العلاقات بين مصالح الفرد وصالح الجماعة . وهذا ما يردنا الى الاسئلة التي تسود النظريات السياسية للتقليد الكلاسيكي . ان بعض المنظرين (والرئيسيون بينهم هم ، دون شك ، جون راولز وروبرت نوزيك ورونالد دفوركين) يعطون الاولوية للافراد في فهم المصالح ، في حين يعطي آخرون (واهمهم ، دون شك ، تشارلس تايلور ومايكل ساندل والسديرماك انتير) الاولوية للصالح المشترك في تعيين مصالح الفرد وفهمها . ويمكن وصف الموقف الاخير ، بايجاز ، كما يلي : ان التمسك بالاولوية المعطاة للفرد يعني الاحتفاظ بتصور للصالح المشترك عرضة

للمساءلة من بين تصورات ممكنة أخرى ، والامر هو كذلك لان كل تصور نوعي للمصلحة يجب أن يتخذ مكانه في اطار اوسع يعطيه خصوصيته . وكي يكون لفرد ما افكاره الخاصة ومعاييره ومصالحه ومبادئه ، يجب أن يكون هذا الفرد ، أولا ، عضوا في مجتمع خاص. والاسهام في نمط حياة يحمل الى الفرد سلسلة معايير ثابتة يستطيع أن يصنع ، بينها ، حكمه على ما يقدر انه مصلحته . والخلاصة هي أن للصالح المشترك الاولوية على مصالح الفرد .

ومسألة مثل هذا التأكيد هي انه يؤدي ، مباشرة ، الى اعتبار أن تصور الصالح المشترك الذي هيمن ، على المجتمعات الحديثة ، الفردية والرأسمالية والليبرالية، قد نسب أهمية مبالغا فيها لطموحات الافراد بالقياس مع مقتضيات الجماعة ، وللحاضر بالقياس معالمستقبل ولآمال المستقبل بالقياس مع تعاليم التقاليد المتلقاة من الماضي . ويمكن أن يقال ان المجتمعات التي تعطي الاولوية للمصالح الفردية تنسف شروط وجودها على المدى الطويل . وتصور الصالح المشترك الذي يستخدم اطارا لتفسيرها للمصالح الفردية يحتوي على ديالكتيكية فشل .

ويجب علينا ، بموجب هذه الانتقادات ، أن نولي انتباها اكبر لتصور للصالح العام يلح على ما نملكه بصورة مشتركة ، على الالتزامات حيال المستقبل ، على العلاقات بين هوية الذات ونمط الحياة الذي يتعاين الفرد معه .

واذا فعلنا ذلك ، فسوف نكون ، اذ ذاك ، أكثر تنبها للصورة التي يقدم ، بها ، تصور الصالح المشترك الذي نشترك ، فيه ، الاطار الذي تعرف وتقدر ، ضمنه ، المصالح الخاصة . فمن مصلحة كل فرد، في مجتمع فردي تكون ، فيه ، التنمية الاقتصادية الشرط المسبق للرخاء وجزءا لا يتجزأ منه ، ان تزيد مداخيله حتى ولو أمكن لبعض الاعتبارات أن تؤدي الى تضيق صيغ هذه الزيادة ومستواها . أما في

مجتمع الشراكة الذي يكون ، فيه ، احترام الفضائل بعدا اساسيا للصالح المشترك الذي يتقاسمه الجميع ، فان السعي الفردي وراء الثروة لا يعد مصلحة يجب الحد منها فحسب ، بل انه يعرف بوصفه بخلا أو فسادا يجب قمعه . وكذلك ، فان السعي الفردي وراء فضائل مدنية في مجتمع فردي لا يجري تصوره كمصلحة : انه يبتعد عن النسيج المؤسسي للاهداف الممكنة الى حد يصبح ، معه ، هذا السلوك أحد اعراض الحماقة ، نزوة او طوباوية ايضا . وعلى كل حال ، فان ذلك يبدو ، بالتأكيد ، ادنى واقعية من أن يقابل الفكرة المكونة لدى الفرد عن حماية مصالحه الخاصة . وبهذه الصورة ، يقبل التصور الشائع للصالح المشترك مجموعة واسعة من المساعي الفردية كما لو كانت « مصالح » (يمكن أن يعترف أو لا يعترف بشرعيتها) ويلقي بسلسلة من المساعي الاخرى خارج هذا المدلول . وبالتالي، فان الانتقاد الضمني أو الصريح للصالح المشترك الذي يحكم نمط حياة معين هو ، أيضا ، انتقاد لمجموعة المصالح التي يسمح بها نمط الحياة هذا أو يمنعها .

ويمكن للمناقشات حول مدلول المصلحة أن تتبدى بمظاهر عديدة. فيمكن أن تتركز على معرفة ما اذا كان ينبغي أن تكون الاولوية للحقوق على المصالح ، ما اذا كان ينبغي أن تكون للمصالح الفعلية الاولوية على المصالح التي يحس بها الافراد ، وما اذا كان هذا التصور الصالح المشترك أو ذاك يقدم لتعريف المصالح وفهمها اطارا أفضل من أطر التصورات الاخرى . ويمكن ، أيضا ، أن تتصل بأفضل تصور للانا من أجل تمييز المصالح . ويتباين المنظرون الجماعيون والمنظرون الفرديون في تصورهم للانا ، وهذا الفرق يعود الى الظهور في تصور كل طرف للمصالح . ولكن أهمية تصور الانا يجب أن تظهر ، بمزيد من الوضوح، بفحص كيف يمكن لعالم انساب ، من ضمن تقليد فوكو ، أن يعيد وضع التصور السابق للأنا والمصلحة موضع مساءلة . فمن أجل أن تتكون الانا كذات تحمل مصالح ، يجب أن تنظم بطريقة خاصة . فهناك ،

اذن ، سياسة ، تصبح الانا ، بفضلهـا ، عميلا له مصالحه الخاصـة وسياسة تلبي المصالح ويحد منهـا بفضلها . (...) وتصـور فوكو معرض جدا ، بالتأكيد ، للمساءلة .

ان تصور فوكو معرض جدا للمساءلة بالتأكيد ، ولكن الميدان الذي رسمه بطريقة خاصة مفتوح أمام التنقيب . والمناقشات حول أولوية الحقوق على المصالح أو الفرد على الجماعة غدت ، بعد الآن ، مطبوعة باعتبارات تكشف ، في وقت واحد ، عما يشترك به الخصوم وعـن المسائل السياسية التي أخفتها هيمنة هذه المناقشات . والامر هـو كذلك ، حقا ، بقـدر ما أصبحت المساجلات التقليدية ، بالاحـرى ، عقيمـة .

الملكيـة

تعطي الحقوق والواجبات المرتبطة بالملكية سلطات والتزامات للافراد والجماعات تسمح بتحديد « الخيرات » التي تسمى ملكية . ويمكـن لهذه ان تكون مادية أو لا مادية . فالبناء شيء فيزيائي ، ولكن « حقوق النشر » لعمـل أدبي ليست كذلك . وعـدم التحديد الـذي يميـز « الخيرات » التي يمكن أن تكون موضوع ملكية مرتبط بالمعنى المزدوج لهذا المصطلح . فهو يستعمل ، في حالات عديدة ، ليدل على الشـيء نفسه ولكنه يستعمل ، ايضا ، ليدل على العلاقة الحقوقية القائمـة بين شخص وشيء مجرد . ويمكن بيان هذين التصورين من خلال حالة دائرة للاشياء المفقودة . ان موظفي هذه الدوائر يعنون بالاشياء التـي اضاعها مالكوها أو أضاعها شخص يتمتع باستعمال الشيء وامتلاكه. وعلى الرغم من أن الشيء يمكن أن يكون قد ضاع ، كما يمكن أن يكون الامر بالنسبة لحقيبة تركت عن غير انتباه في قطار خلال رحلة ، فان الملكية منظورا اليها كعلاقة حقوقية لا تزول الا اذا لم يطالب الشخص الذي يتمتع بحق الملكية بمادته خلال فترة زمنية محددة .

وقد اتخذت الملكية ، كمؤسسة اجتماعية ، صورا فائقة التنوع من حيث الاشياء التي تنصب عليها كما من حيث الطريقة التي يجري بها ، تصور العلاقة بين الشخص الذي يتمتع بحق ملكية والشيء الذي يكون موضوعا لهذا الحق في الوقت نفسه .

وتنجم الملكية عن اصطلاح اجتماعي ممهور بالقانون ولكنه ممهور ، أيضا ،من جانب الرأي العام . وهكذا قدر ، مثلا ، كتاب مسيحيون عديدون ان الملكية الخاصة تتضمن التزام الاحسان . ومثل هذا الواجب لا يحتاج الى ان يفرض بقاعدة حقوقية لأن انضباط النظام الحقوقي ، وحده ، لا يغطي كل الدلالة الاجتماعية للملكية . وفضلا عن ذلك ، فان الملكية مرتبطة ، بشكل جلي ، بالحقوق المتصلة بالشخص . ويتصور أ. م. اونوريه الحقوق التي تؤلف ، جماعيا ، « أكبر » القدرات المرتبطة بالملكية الخاصة . ويمكن للملكية أن تقسم بقدر ما يمكن نسبة مختلف الحقوق الى أشخاص مختلفين . وهذه الصفة قد تعقد تعيين المالك . ويميز اونوريه بين حقوق استعمال دخل وادارته وتلقيه ، وبين الحق في رأس مال وحق الرهن .

والملكية مؤسسة تقتضي تبريرا . ويمكن أن يعود البحث في اصول الملكية الى مقاربة تاريخية للطريقة التي نمت ، بها ، الملكية أو للطريقة التي انبثق ، بها ، تاريخيا ، التوزيع الحالي للملكية . وهكذا ، فان قسما كبيرا من « رأس مال » ماركس هو بحث تاريخي في ظهور انقسام بين مالكي وسائل الانتاج والذين يبيعون قوة عملهم . ويمكن لبحث في اصول الملكية أن يعنى ، أيضا ، بالشروط التي تسمح لنظام ملكية خاص باكتساب الشرعية .

ويمكن لاعتبارات شديدة الاختلاف أن تسبغ الشرعية على الملكية : التطابق مع التناغم الالهي ، التوافق مع الحقوق الطبيعية او القدرة على السماح بتحقيق قيم أساسية كالعدالة أو الحرية . وقد قدم لورنس بيكر ، في كتابه « حق الملكية ـ الاسس الفلسفية » ، توضيحا للحجج

المقدمة لصالح الملكية الخاصة ودرس تماسكها . وبالطبع ، فمهما يكن نظام الملكية الذي يفضله شخص ما (سواء ادار الامر حول الملكيةالخاصة أم الملكية الجماعية أم ملكية الدولة) ، فان هذا الشخص يبدأ ببيان الاسباب التي يفضل ، من أجلها ، هذه الصورة من صور الملكية . وبما ان للفعالية الانتاجية دورا مركزيا في حياة مجتمع ما ، فان ملكية وسائل الانتاج تشغل مكانة هامة في تحليلات العلاقات بين الملكية وقيم كالحرية أو العدالة . وفضلا عن ذلك ، فان النظريات التي عرضها بعض المؤلفين حول الملكية مطبوعة بتصورهم لطبيعة العمل (المشتق ، غالبا ، من تحليلات متصلة بالطبيعة البشرية) . وقد اقترح آلان ريان التمييز بين المؤلفين الذين لهم تصور أداتي لحق الملكية والمؤلفين الذين لهم تصور « مولد ذاتيا » لهذا الحق . وبعد « التصور الاداتي » العمل المشترك بمثابة كلفة يدفعها البشر الذين يريدون استهلاك المنتجات التيوضعوها، بهذه الطريقة ، تحت تصرفهم . أما التصور الثاني ، فيرى ان العمل « هو مصدر رضى » (أو قد يكون أو يجب أن يكون كذلك) ، وان للعلاقة بين الانسان وما يملكه معنى عميقا .

واذا كان نفعيون ، مثل بنتام ، يرون أن الملكية ثمرة القانون وانها لا يمكن ان توجد ما لم يعاقب جهاز قسري على عدم احترامها ، فان مؤلفين آخرين يدافعون عن الفكرة القائلة ان الملكية سابقة للسياسة أو لا سياسية . وهم يعتقدون ان الاصطلاح أو القانون الطبيعي يعين القواعد المتصلة بالملكية ، أو ان للافراد (فوق ذلك أحيانا) حقوقا يمكن تفسيرها كحقوق ملكية (حقوق على جسدهم وعملهم مثلا) موجودة بصورة مستقلة عن أي اعتراف قانوني .

ان مثل هذه الحقوق يمكن ، اذن ، ان تؤلف اساس مشروعية نظام ملكية يستفيد من دعم القوة العاملة . وهذه المقاربة تثير مسألتين . الاولى تستند الى التمييز بين الملكية والعقد كأصل لحقوق الاشخاص . فيمكن ، في المقاربة الاولى ، الدفاع عن الفكرة القائلة انه يمكن مواجهة أي كان بمصلحة مرتبطة بالملكية ، في حين ان منطق « الحق » المرتبط

بعقد لا يمكن أن يستعمل الا حيال مشارك في العقد . فسند الملكية هو اساس المطالبة في احد الجانبين ، وهذا الاساس هو محتوى الاتفاق في الجانب الآخر . الا ان التمييز ليس واضحا جدا . فهوبز ، مثلا ، يعتقد ان العلاقات العاطفية بين زوجين تؤلف جزءا من حقوق ملكية شخص ما . وأكثر من ذلك ، فان كل حق عام وغير توافقي يمكن أن يعد حق ملكية ونظر اليه بهذه الطريقة من جانب مؤلفين مثل لوك . والاجابة الثانية تركز على وجه آخر من حقوق الملكية هو قابليتها للنقل. وقد عالج هذه النقطة بعض علماء الاقتصاد الذين يرون ان بنية حقوق الملكية يمكن أن ترتب من أجل أن تسمح ، قدر المستطاع ، بتحميل كل فرد تكاليف افعاله وتلقي أرباحها ، وهو ما من شأنه ان يزيد الكفاية. ان حقوق الملكية ، في هذه المقاربة ، هي حقوق قابلة للبيع والشراء في السـوق .

وعلى الرغم من انه لا توجد اجابة مرضية كليا ، فانها ، جميعها ، تركز على وجه أساسي للملكية الخاصة هو سلطة الاستبعاد المرتبطة بها . فعندما يملك شخص ما حق ملكية شيء ما ، فانه يستطيع أن يمنع الآخرين من استعمال هذا الشيء ، وحتى لو كان تحديد الاستعمال الذي يستطيع أن يفرضه صغيرا . فالعنصر الاساسي في التمييز بين الملكية الفرديـة والملكية الجماعيـة ، في رأي ماكفرسون (« نظرية الديمقراطية » ١٩٧٣) الذي يسعى الى تفسـير النظرية الليبرالية الحديثة ، هو ان الاولى تعد حقا في استبعاد الآخرين (من استعمال الملكية) وان الثانية تعد حقا في عـدم الاستبعاد . والملكية الجماعية تشمل ، بديهيا ،حق استبعاد الذين لا ينتمون الى الجماعة التي تملك حق الملكية . وبصورة موازية لذلك ، يحق لكل عضو في هذه الجماعة استعمال الشيء الذي يكون موضع ملكية جماعية .

الا أن الملكية الجماعية يمكن أن تقتضي وضع بعض اجراءات التقنين حتى ولو لم تكن هذه الاخيرة مرتبطة ، بالضرورة ، بآليات السوق . فحق عدم الاستبعاد لا يضمن الوصول الى الاستعمال . ان لكل شخص

حق الجلوس على المقاعد العامة ، ولكن كل الناس لا يستطيعون ممارسة هذا الحق في الوقت نفسه . ولهذا السبب يجب على الذين يرون أن الملكية الخاصة يجب أن ترفض أن يعرفوا الطرائق البديلة لتخصيص استعمال الاشياء ، لا سيما فيما يتعلق بأسس الانتاج ، وان يبرهنوا على ان التأثيرات السلبية للسوق التي تبرر معارضتهم للملكية الخاصة لا توجد عندما تطبق هذه الطرائق البديلة . ان مساجلات عديدة حول الملكية تنجم عن تحليلات مختلفة لمزايا السوق وطرائق التخصيص البديلة .

المنشفية

مجموعة الاطروحات التي نادى بها التيار المنشفيكي في الحزب العمالي الاشتراكي الديمقراطي الروسي عام ١٩٠٣ ، بعد الانشقاق عن البلاشفة (راجع البولشفية) .

ويرغب المنشفيكيون في حزب مفتوح للجميع وينادون بحلف أوسع مع التيارات الاخرى المعارضة للقيصرية ويرون ان الثورة يجب ان تؤخر الى ما بعد التصنيع الحقيقي لروسيا .

المواطنة

موضوع اساسي للمدن ــ الدول في اليونان ، وبالتالي موضوع اساسي للمذاهب السياسية الكلاسيكية . فالدول الصغيرة التي اربكتها المعارك الداخلية بين الاغنياء والفقراء والحروب المستمرة مع جيرانها سعت وراء وصفة للسلام الاجتماعي . هل الاسلم هو الاحتفاظ بالسلطة لبعض الافراد ام المشاركة الواسعة فيها ؟ هل يجب اعطاء المواطنة للاجانب بسهولة ام بصورة تضييقية ؟ لقد حاول افلاطون الذي عرف اثينا في عهد الادارة الدموية للطغاة الثلاثين وفي عهد ديمقراطية غير

مستقرة ـ حكمت معلمه سقراط بالموت ـ ان يتجنب هذين السؤالين بمناداته بالسلطة المطلقة للحراس او « الملوك الفلاسفة » . ولكن ارسطو اعاد طرح مسألة المواطنة في مركز المناقشات .

ان السلطة السياسية نوعية لأنها تمارس من جانب موظفين على مواطنين وفق قواعد دستورية . فهي ، اذن ، اصطلاحية ومحدودة ومختلفة جدا عن السلطة الطبيعية للازواج على زوجاتهم او عن السلطة المطلقة للسادة على عبيدهم . ومن الحكمة ، على وجه الاجمال ، توسيع المواطنة كثيرا بقدر ما يكون للذين يحصلون عليها بعض اليسر ولا يغريهم استعمال سلطتهم السياسية بسرقة الاغنياء .

الا ان المواطنة مستحيلة على الذين لا يملكون ما يكفي من اوقات الفراغ والذين لا يستطيعون فهم المسائل السياسية وعلى الذين يكون عملهم روتينيا . والنساء لا يستطعن بلوغ المواطنة لأن مكانهن الحقيقي في البيت وليس في الساحة العامة . والمواطنة مستحيلة في بلاد فارس وفي الاقاليم الشمالية الباردة لأن الحياة السياسية مستحيلة فيها . والحرارة الزائدة تجعل البشر بليدين ومتقبلين للاستبدادية . اما البرد القارس ، فانه يقصرهم ، بشكل صارم ، على النضال من اجل البقاء . ولا ينبغي للدولة ، كذلك ، ان تضم اكثر مما ينبغي من المواطنين تحت طائلة انقطاعها عن ان تكون دولة . فجب ان لا تتجاوز العشرة آلاف مواطن لأن المواطنين يصبحون ، اذا تجاوزوا هذا العدد ، اكثر من ان يتعارفوا وينموا صلات محبة بينهم .

ان المناقشة الارسطوطالية للمواطنة تفترض ، مسبقا ، ان المسألة الاساسية هي ضمان تجمع مستقل خاضع لقوانين . وارسطو يعتقد ان الرجال يريدون ، تلقائيا ، اشغال مناصب عامة ويسعى الى تحديد البشر الذين يستطيعون التنافس على بلوغ المناصب العامة دون ان يثير ذلك معارك داخلية . فالحياة في المدينة هي ، بالنسبة للانسان ، الخير الاسمى في هذا [illegible] وامتياز المواطن الجيد جزء من امتياز

الانسان لاسمى . وقد حرف افلاس المدن ــ الدول في اليونان وصعود الامبرطوريات الهلينية والرومانية والتأثير الثقافي للمسيحية انظار الفلاسفة نحو الاستبطان والحياة في العالم الآخر . فالبشر هم مواطنو العالم بأسره ، او مدينة الله ، ولكن المواطنة الارضية ليست البعد الاساسي للحياة الجيدة .

ولا يمكن ان نؤرخ ، بالضبط ، لبعث التصور الكلاسيكي . فالمفاهيم التي بعثتها اوروبا عصر النهضة الى الحياة رومانية اكثر منها ارسطوطالية . فمواطنو روما هم ابطال تأملات ماكيافيلي في تاريخ الجمهورية الرومانية لأن فضائلهم هي التي ضمنت عظمة روما . وماكيافيلي يتساءل ، اذ يواجه عدم استقرار فلورنسا وهشاشتها بقوة روما واستقرارها ، كيف نجحت روما في صيانة حريتها هذا الزمن الطويل . والجواب موجود ، في قسم كبير منه ، في فضيلة مواطنيها . وتحتوي حرية روما على وجهين . فقد كانت روما صامدة امام هجمات الدول الاخرى ولم يكن هناك طغيان داخلي يمارسه فرد أو طبقة . والانضباط الذاتي والوطنية والتقى البسيط والصالح العام شكلت عناصر الفضيلة (راجع النزعة الجمهورية) .

وقد ندد هوبز بالمثل العليا للنزعة الجمهورية الكلاسيكية ، في حين تجاهلها لوك . ولكن مسألة المواطنة شغلت الكتاب والمناظرين من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر . وهذا الانشغال توجه الى الماضي بقدر ما عدت الجمهورية الرومانية مثلا سياسيا اعلى . وعلى الرغم من درس برنار ماندفيل ، في « حكاية النحل » (١٧١٤) ، الذي يقول ان « الرذائل الخاصة » تستجر ارباحا للجماعة ، فان انصار الجمهورية استغرقوا وقتا للوصول الى قبول الفضائل الايجابية للمجتمع التجاري والفردي الذي كان يولد في أوروبا الغربية . ويبدو روسو ، عام ١٧٦٣ ، في « العقد الاجتماعي » معاديا لتعقيد القرن الثامن عشر وترفه وفرديته ويبحث عن مثله السياسية العليا في مثالي اسبارطة وروما .

وروسو غير معجب بالصفات الحربية للاغريق والرومان في العصور القديمة ، بل ببساطة حياتهم وروحهم المدنية الصلبة وقدرتهم على الحكم الذاتي . وليس من المؤكد انه رغب ، حقا ، في أن يجعل من فرنسيي القرن الثامن عشر مواطنين رومانيين ، ولكن احدا لم يكن يعتقد ، حوالي عام ١٨٠٠ ، ان ذلك كان هدفا واقعيا . ويتبين بنجامان كونستان ، بعد ثمانية عشر عاما ، في « بحث في حرية القدامى مقارنة بحرية المحدثين » ، ان الثورة الفرنسية لم تعد خلق الفضيلة الجمهورية ويستخلص الدرس من هذا الفشل . لقد كانت المواطنة والفضيلة ، في العصور القديمة ، من طبيعة سياسية ، وكانتا تقتضيان التقشف والبساطة مشاركة للبشر ، ولم تكونا توجدان الا في الدول المحاربة الصغيرة . والحرية الحديثة هي حرية الفرد ، الشخص الخاص ، أكثر منها حرية المواطن . انها حرية الانصراف عن السياسة بقدر ما هي الحرية في السياسة . لقد خسر الانسان الحديث قليلا ، ولكنه ربح كثيرا ــ ربح الازدهار والفردية والسلام مثلا .

وسرعان ما عادت هذه المناقشات الى الظهور . فاتساع حق الاقتراع، وكان بطيئا ولكنه منتظم ، في القرن التاسع عشر ، ترجم الى توسيع المواطنة الشكلية لتشمل اناسا كانوا « تابعين » ، اقتصاديا ، أي مستخدمين من جانب الآخرين . وكانت المسألة ، اذ ذاك ، هي معرفة ما اذا كانت المواطنة تستطيع أن تكون اكثر من شكلية . ان ماركس الذي يرى ان التمييز بين الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، أو بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، ليس سوى وجه لضياع مجتمع مقسم الى طبقات ، ان ماركس يريد صورا اشتراكية للادارة الصناعية والاجتماعية توفق بين مثل المشاركة الاغريقي الاعلى والطموح الحديث الى الفردية والرخاء الاقتصادي .

ويفترض هذا المثل الاعلى ، مسبقا ، تغييرات ثورية ، ولكن الهيغليين الجدد وخلفاءهم يتصورون اصلاحات تسد الفجوة بين المثل العليا للمواطنة العمومية وهذين الواقعين اللذين هما الفقر الشائع والتبعية .

ونجد هذا التوجه نفسه لدى دوركهايم. والمسألة هي، بصورة اساسية، خفض الانقسامات الطبقيـة وجعـل البشر العاديين معنيين بعمل كل وجوه المجتمع . وغالبا ما يقدر ان هذا يقتضي تغييرين تدفع اليهما الدولة : فيجب ، أولا ، السعي الى خلق دولة رعاية ؛ ويجب ، من جهة اخرى ، تنمية الادارة الصناعية . وقـد حاول بحث ت. هـ. مارشال ، « المواطنة والطبقات الاجتماعية » العمل على الالتقاء بين عمل دولة الرعاية ضد الفقر ومثل « المواطنة الكاملة » للجميع الاعلى .

مـور توماس

(١٤٧٨ ـ ١٥٣٥)

كاتب ورجل دولة انكليزي جعلته الكنيسة الكاثوليكية من القديسين. ومور معروف ، اليوم ، بشكل خـاص ، بوصفه مؤلف « يوتوبيا » (١٥١٦) وبمشكلاته مع هنري الثامن الذي اعدمه . وكان، كديبلوماسي وسياسي ومحام ، مدافعا متحمسا عن الايمان الكاثوليكي في اوروبا عصر النهضة .

وقد اصبح مور محاميا ، عام ١٥٠٢ ، ثم مستشارا . وناضل ضد البروتستانتية ورفض قبول « قانون السيادة » الذي جعل من هنري الثامن رئيس الكنيسة الانغليكانية .

ويذكر تاريخ الفكر السياسي مور بوصفه مؤلفا لكتاب « يوتوبيا » ، وهو المؤلف الذي أعطى اسمه لشكل من الفكر السياسي (راجع الطوباوية). واذا كانت التباينات حول معنى المؤلف ما زالت، بعد اربعة قرون، هامة، الا أن المعلقين يتفقون على ان «يوتوبيا» يصف مجتمعا غير موجود ، ولكنه واقع في الزمان والمكان . وهم يتفقون ، ايضا ، على وجود عناصر ساخرة كثيرة في المؤلف ، ولكن دون أن يتم أي اتفاق على دلالتها . والتلاعب بالكلمات متواتر في « يوتوبيا » . وهكذا ، فان كلمة « يوتوبيا »

تعني « دون مكان » ، ولكنها تعني ، أيضا ، « المكان الجيد » . ومجتمع يوتوبيا سلطوي ، بطريركي ، تسلسلي وقائم على المساواة الاقتصادية الكاملة . وفيها يبجل العمر الذي يعطي السلطة . وتنجم السلطة ، ايضا ، عن وضع الاب أو الزوج ، والملكية مشتركة ، ولا توجد منافسة. فكل فرد يعمل للصالح المشترك (راجع الشيوعية) .

ويدير تسلسل سياسي وديني الجماعة باتباع قواعد حياة دونها مؤسسو البلد وعلى ما يكفي من التفصيل من أجل أن تتصل بكل وجوه الحياة . ويسعى الاداريون الى التأكد من عدم وجود كسول . ولكن أحدا لا يعمل ، بفضل المساواة الاقتصادية ، بأكثر مما ينبغي من المشقة، وكل فرد يأكل حتى الشبع ويسكن ويلبس بصورة لائقة .

ويقود العقل سكان يوتوبيا الذين يعترفون ، على كل حال ، بقيمة عليا للرؤيا . ويبقى تفسير دينهم العقلاني مسألة كبرى اليوم . فلا نعرف ما الذي كان مور يريد أن يبينه ، ولكن من المعقول ان نرى انه كان يريد ، من خلال « يوتوبيا » ، اختبار الحدود التي يمكن أن توصل اليها سيادة العقل .

وقد انكر مور ، فيما بعد ، مؤلفه ومنع ترجمته من اللاتينية الى الانكليزية مقدرا انه يمكن ان يمارس تأثيرا سلبيا في جمهور غير متعلم الى درجة كافية . وعد المدافع عن الايمان هذه « اللعبة الذهنية » عملا من أعمال الشباب لا أهمية له . الا ان « يوتوبيا » مور نتاج نموذجي لانسانية عصر النهضة بقدر ما يتساءل عن العلاقات بين الكنيسة والدولة والاقتصاد والمجتمع والمساواة والسلطة . ويطرح مور ، في « يوتوبيا » أسئلة اساسية حول هذه العلاقات . وهو يستجوب معاصريه حول مسألة ما اذا كان الفقر والمهانة الانسانية محتومين حقا ، ويوحي ، بعرضه مجتمع مساواة يسهم ، فيه ، كل فرد في الصالح المشترك ، بأن الاجابة سلبية . وهو يدعو ، بوصفه مجتمعا سلطويا ومبنيا على التسلسل ، الى الاعتقاد بأن كل البشريين يجب أن يضبطوا وان العقل

لا يكفي لضمان النظام الاجتماعي ، فيجب أن يدمج العقل في جملة قواعد وقوانين على ما يكفي من التفصيل من أجل ان يشجع الناس على الطاعة ويقسرون عليها في الوقت نفسه . ولا شك في ان مور استلهم ادارة الاديرة . وهذا الوجه يظهر ، بوضوح ، في تفاصيل تنظيم مجتمعه ، كالوجبات المشتركة وممارسة القراءة الجمعية . واذا كان مور يستند الى مؤسسات كانت موجودة في القرون الوسطى ، فانه يضيف اليها وجهة نظر النهضة ، وجهة نظر عصر الاكتشافات الكبرى ، وهو ما ولد ، مع معرفته للمؤلفين الكلاسيكيين ، شيئا جديدا بصورة اساسية .

مـوراس شـارل

(١٨٦٨ ـ ١٩٥٢)

كاتب وصحفي وسياسي فرنسي كان منظر القومية الكاملة وقائد « العمل الفرنسي » ، وهي حركة قومية .

وكان لحركة العمل الفرنسي القليل من الاعضاء دائما ، الا انه كان لها نفوذ كبير في فرنسا وايطاليا واسبانيا وبلجيكا واوربا الشرقية ، لا سيما بفضل كتابات موراس وجريدة « العمل الفرنسي » اليومية منذ عام ١٩٠٨ . و « التحقيق حول الملكية » الصادر عام ١٩٠٠ هو أشهر مؤلفات موراس ، وقد تلته مؤلفات دققت في الفكر الموراسي ، مثل « اثينيا » (١٩٠١) « والسياسة الدينية » (١٩١٢) و « الرومنطيقية والثورة » (١٩٢٢) و « أفكاري السياسية » (١٩٣٧) و « فرنسا الوحيدة » . وقد انتخب في الاكاديمية الفرنسية عام ١٩٤١ ، ولعب دور المنظر لحكومة فيشي ممتدحا القوانين العرقية للنظام ومحاربا المقاومة والديغولية والحلفاء . وقد حكم عليه ، بعد التحرير ، بالسجن المؤبد لتعاونه مع الالمان .

وقد بنى موراس مذهبه على اهمية الامة . فمن الضروري ، من اجل ايقاف انحطاط الامة وضمان ابدية هذا الكيان الفريد والمتناغم ،

الالهــة فرنسـا ، التخلي عن كل الاسـس الفلسفية للجمهورية والثورة الفرنسـية ، بما فيها الحقوق الطبيعية ، واحلال المبدأ الملكي محلها . وهذه النتيجة الضرورية لكل فكر قومي تمثل القومية الكاملة .

والقومية ، بالنسبة لموراس ، تعود الى تصور جمالي . فهو يعتقد ان فرنسا اعجوبة ، فريدة في العالم ، لا يمكن ان يتساوى معها أحد . ولكن القومية تحتوي ، أيضا ، على جوهر ميتافيزيكي ، والامة يمكن ان تعد غاية في ذاتها ، بمعنى مطلق . لفرنسا جسد وروح وضروب جمال طبيعية . ولكنها الهة مهددة بالهلاك وتقتضي ضروب احترام في كل لحظة . فالقومية المطلقة تقتضي ، اذن ، استبعاد كل ما يضعف عفويتها ، واستبعاد الديمقراطية أولا . فسوف تؤدي الديمقراطية الى تدمير البلد ، ولذلك تقود الوطنية الى التوصية بنظام مستقر ودائـم لا يكون التعبير عن نزوات الاغلبيات المتغيرة أو المصالح الخاصة . وبعبارة اخرى ، يلزم نظام ملكي يمثل ، في خدمة الامة ، وحدتهـا وسيادتها وأبديتها .

ومن أجل ضمان بقاء الامة ، يجب الدفاع عنها ضد الغزاة الاجانب وضد عدو الداخل أيضا . وهو يقول ان الجمهورية قد تخلت عن التراث القومي الكاثوليكي لاتحاد اربعة أعـداء لفرنسـا ـ اليهـود والاجانـب والماسونيين والبروتستانتيين . ولن يحرر الامة من هذا التملك سوى ملكية وراثية . وهي ، أيضا ، الحكومة الوحيدة القادرة علـى حـل المسائل الاجتماعية باعادتها دمج البروليتاريا في الجماعة القومية . وباسم هذه المصالحة بين البروليتاريا والامة ، يعارض موراس واتباعه الرأسمالية والليبرالية لصالح شكل من الحرفية .

موريـــس ويليـــام
(١٨٣٤ ـ ١٨٩٦)

كاتب وفنان اشتراكي وشيوعي انكليزي . انخرط ، أولا ، في فن الرسم ثم توجه الى السياسة منذ عام ١٨٨٠ . وقد خلـق الجامعـة

الاشتراكية مع اليانور ماركس ، وهو مؤلف طوباويتين سياسيتين : « حلم لجون بول » (١٨٨٠) و « اخبار اللامكان » (١٨٩١) .

ويرى موريس ان العمل هو المشغل البشري بامتياز . ويبدو له ان المجتمع الصناعي يبدي عاهتين رئيستين : نمو صورة عمل لا اهمية له وانعدام الاخاء .

وكان يرى ان العمل يمكن ان يكون فعالية لطيفة وخلاقة ويمكن ان يعطي وسيلة تعبير عن الذات وتحقيق لها . ونلقى ، هنا ، موضوع الضياع عند ماركس بصورة اخرى . ويرى موريس ان السياسة وسيلة تحقيق المطامح الاخلاقية والجمالية .

ولا يؤمن موريس بنجع التكتيكات السياسية التقليدية ويرى ان الاقناع والدعاية سيهيئان درب التحويل الاجتماعي بصورة افضل . وهو يتصور حلول ثورة شعبية واقامة مجتمع شيوعي تقوده لجان محلية تنتخب بصورة لامركزية . ولن توجد ، في هذا المجتمع ، سلطة مركزية تقوم بالوظائف القسرية للدول الحديثة لان هذه الاخيرة اداة « حماية الغني ضد الفقير ، القوي ضد الضعيف » . وقد اعتبر موريس لزمن طويل ، رومنطيقيا مغربا . وأعيد اكتشافه في النصف الثاني من القرن العشرين ، لاسيما في أفكار « اليسار الثاني » .

موسكا غايتانو

(١٨٥٨ - ١٩٤١)

عالم اجتماعي ايطالي ، أستاذ للحقوق الدستورية في تورينو بين عامي ١٨٩٥ و ١٩٢٣ ثم للحقوق العامة في روما حتى عام ١٩٣٣ . وكان موسكا نائبا بين عامي ١٩٠٨ و ١٩١٨ ثم عضوا في مجلس الشيوخ . ويعد ، مع باريتو ، مؤسس النظرية النخبوية . ويعرض موسكا النخبوية

بدقة في كتابه « الطبقة القائدة » (١٨٩٦) . ففي كل مجتمع طبقتان : طبقة تقود وأخرى تقاد . والطبقة القائدة تحتكر السلطة وتفيد من الامتيازات المرتبطة بها . وهي تستعمل ، في الوقت نفسه ، طرائق قانونية وطرائق تعسفية للمحافظة على سيادتها . وكان موسكا يعتقد ان العلم السياسي يستطيع ان يكتشف قوانين بالاستناد الى التاريخ الذي تكون بعض اتجاهاته ثابتة . وهو يرفض الاطروحات الماركسية والتطورية والعرقية .

ان التاريخ يثبت انه كان ، هناك ، دائما ، طبقة قائدة (أو نخبة ، تسيطر على مجتمع . وكل طبقة قائدة تملك صفة تسمح لها ، في المجتمع المعطى الذي تقع ، فيه ، تاريخيا ، بممارسة نفوذ تستغله لمصلحتها . ويمكن ان تتألف هذه الصفة من امتلاك وسائل الانتاج التي يذكرها ماركس ، ولكن موسكا يرفض ، مع ذلك ، كل تفسير وحيد البعد للسلطة السياسية والاجتماعية . ويمكن أن تقوم السيطرة السياسية ، أيضا ، على الجيش والكهنوت والكفاءة الادارية . وتسعى النخبة ، دائما ، الى أن تصبح طبقة وراثية من أجل تخليد سلطتها . والديمقراطيات الليبرالية نفسها خاضعة ، أيضا ، للتلاعب بها بقدر ما تشرف نخب الاحزاب على الانتخابات الحرة وبقدر ما تحابي الفحوص للوظائف الادارية النخبة القائمة . ولا تستعمل الطبقة القائدة العنف والتلاعب فقط ، بل تستعمل الايديولوجية ، أيضا ، لاقناع الشعب بشرعية سيطرتها . فالاوهام « العمومية » ، كالدين او المشاعر القومية ، تسمح بصنع بنى المجتمع .

وينجم التغير السياسي عن صراع بين الطبقة القائدة التي تسعى الى الاحتفاظ بسلطتها وقوى جديدة تقودها ، هي أيضا ، اقليات تسعى الى الاستيلاء على السلطة . وغالبا ما تفقد النخبة سلطتها لانها لاتتوصل الى تمثل القوى الاجتماعية الجديدة بفتحها صفوفها لجهاز جديد

وتكييف سياستها مع أفكار جديدة . والنخبة المفرطة الانطواء والجمود مهددة بأن تفقد ، تدريجيا ، سيطرتها الايديولوجية والسياسية على المجتمع .

ويضع موسكا تصنيفا للنخب بموجب نموذج الايديولوجية الذي تدعم ، به ، سيطرتها وحسب نموذج السيرورة التي يجري ، بها ، اختيار النخب واعادة انتاجها . ويرى موسكا أن المجتمعات ستكون ، دائما ، خاضعة لسيطرة نخبة ، ويتنبأ ، بشكل خاص ، بأن الموظفين سيسيطرون ، في البلدان الشيوعية ، على الحياة السياسية والاقتصادية . فالتغيير لا يقود ، ابدا ، الى المساواة السياسية .

موسوليني بنيتو

(١٨٨٣ – ١٩٤٥)

ديكتاتور ايطالي (راجع الفاشية) .

مونتسكيو شارل لويس دوسوكوندا

(١٦٨٩ – ١٧٥٥)

فيلسوف سياسي فرنسي كتب ثلاثة مؤلفات تقع في المستوى الاعلى من الاهمية . الاول ، وهو « الرسائل الفارسية » الذي نشره في الثانية والثلاثين من عمره ، قصة في رسائل . ومع أن هذا الكتاب أثار فضيحة لحسيته ، فهو انساني بصورة رائعة . وهو لعبة ذهنية نافذة ومجاز عميق للحب والاخلاق والسياسة والدين . وقد منح الشهرة ، سريعا لمؤلفه الذي كان ، حتى نشره ، مجهولا . ولا يوجد ، بعد ، أي تفسير مرض لهذا الابداع الغامض والساحر . ويمكن ان يقال عن هذا المؤلف

انه الجانب السلبي أو الهدام من فلسفة مونتسكيو : انه نقده التقاليد السائدة للدين المسيحي والحق الطبيعي الارسطوطالي بروح تكمل لوك وسبينوزا .

وقد انتخب ، بعد تقديمه الى البلاط برعاية الدوق دوبرفبك ، عضوا في الاكاديمية الفرنسية (بعد معارضة قوية) عام ١٧٢٨ . وقضى السنوات الاربع التالية في السفر في القارة وانكلترا . وعندما عاد الى فرنسا ، بقي معتزلا ، لمدة سنتين ، في قصره الريفي ، ثم نشر كتابه « تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » (١٧٣٤) .

ويمكن ان نفهم هذا الكتاب فهما افضل اذا اعتبرناه محاولة للاتفاق مع ماكيافيلي الذي كان « دربه الجديد الذي لم يكن ، أحد ، قد سلكه بعد » (الخطابات ، المجلد الاول ، المدخل) يؤدي الى تصور جديد للفضيلة ، أو الامتياز ، أكثر تضييقا بكثير ، لا يعارض المحبة المسيحية فقط ، بل يعارض ، أيضا ، اخلاق ارسطو . والمثال على « الفضيلة » الحقيقية التي تتفق مع طبيعة الانسان الانانية وتسمح للطبيعة بتلبية حاجاتها الواقعية ، هذا المثال مجسد ، في تاريخ الجمهورية الرومانية ، من جانب المواطنين الذين كانوا يمارسون انفعالاتهم وذكائهم في منافسة قاسية للحصول على الامن والسيادة ، وعلى المجد الازلي ، وهو شيء نادر جدا ولكنه جزيل العطاء .

ولا يدافع مونتسكيو لا عن التقليد التوراتي ولا عن التقليد الكلاسيكي ضد هجمات ماكيافيلي القائلة ان عواطف الانسان أنانية مثل كل شيء موضع المساءلة . وبالفعل فان مونتسكيو يؤكد ان تاريخ روما هو ، على أكثر مما ينبغي ، نتاج صدف أسيء تفسيرها من أن يكون التعبير الكاشف عما تتجه اليه الطبيعة البشرية عندما تتحرر أو عندما يسمح لها بالتعبير عن نفسها بوعي ومهارة . فما تبينه روما هو فساد فاتن للطبيعة البشرية ـ باتولوجيا خضعت لها الجمهوريات ، في الواقع ، أكثر مما ينبغي بكثير . وهكذا يرسي مونتسكيو أسس نظريته الجديدة بعد الماكيافيلية .

وينبغي علينا ، قبل أن نحاول صياغة هذه النظرية كما قدمت في كتابه الرئيسي « روح الشرائع » (١٧٤٨) ، أن نلتفت الى الصعوبة التي تثيرها كتابة مونتسكيو . فمنذ أن انتقد فولتير الكتاب في هذه النقطة ، لم يستطع معظم القراء والملقين أن يكتشفوا ، فيه ، نظاماً أو خطة أو تماسكاً . وقد ألح مونتسكيو نفسه ، في مقدمة الكتاب وداخله ، كما في اجاباته على انتقادات دقيقة ، على أن تعاليمه لا يمكن أن تفهم الا من جانب الذين يميزون الخطة . وقد وافق دالمبير على هذا الرأي كلياً بعد دراسة طويلة لكتاب « روح الشرائع » . وما هو أكثر من ذلك بكثير هو أن مونتسكيو كان يصرح بأن طريقته غير المباشرة في عرض الأمور جزء من تقليد الفلسفة السياسية : وهو يستشهد ، في عدد من تأملاته المنشورة أو غير المنشورة حول الكتابة والكتاب بشكل خاص ، بأفلاطون والرواقيين الرئيسيين وديكارت وسبينوزا كأمثلة على فلاسفة كانت طريقتهم في الكتابة على صورة تخفي ، معها ، المبادىء الأساسية لتعاليمهم .

وأن واحداً من أسباب اختيار هذا النموذج من الاتصال ، وهو سبب كان يمكن أن يبدو بديهياً ، اذ ذاك ، ولكنه كشف عن كونه ثانوياً ، كان تهديد الرقابة والاضطهاد (فقد رأى مونتسكيو ضرورة نشر ثلاثة من مؤلفاته الرئيسية مغفلة من اسم المؤلف وفي الخارج) . وهناك عنصر آخر ، يبدو أنه أهم في نظر مونتسكيو ، هو أن الفلسفة قد تضع موضع المساءلة ، عندما تستطيع التعبير عن نفسها بصورة حرة ، الأسس الأخلاقية لمجتمع ما لأن على الفلسفة ، بالضرورة ، أن تثير وتعالج قضايا هدامة وباعثة على الاضطراب ، ولكن مونتسكيو يحدد أن السبب الرئيسي لاختياره هذا الشكل غير المباشر من الاتصال هو أن لهذا الأخير وظيفة تربوية . فتعليم الفلسفة لا يكون التعليم الأفضل عندما يكتفي الأستاذ بتوجيه رسالة ، بل يكون كذلك عندما يحاول الأستاذ تحريض أفضل طلابه على أن يجتازوا ، من جديد ، الدرب الصعب ، درب الشك والحيرة الذي اجتازه هو نفسه .

يبدأ « روح الشرائع » بمناقشة موجزة حول « القوانين بصورة عامة » أو حول « العلاقات الضرورية الناجمة عن طبيعة الأشياء » . فنحن متأكدون ، اذا استندنا الى سلطة بلوتارك ، من أن الله نفسه يجب أن يتبع « قوانين مماثلة في عدم تغيرها للحتمية التي يعلمها الملحدون » . وتعرّف « القوانين الطبيعية » لسلوك الانسان أقوى حاجاته وأدناها قابلية لأن يقاومها المرء . فهي تصف ، بهذه الصفة ، حدود وجودنا وأهدافه ، ومعاييره الأساسية بالتالي . ويختلف الجنس البشري ، في وقت واحد ، عما هو حيواني وعما هو الهي . وبالفعل ، فان وجوده الأساسي ليس متروكاً لقيادة الغريزة ، بل لقيادة « ذكاء » قابل للخطأ لا تنمو قدرته على المحاكمة ما لم تكن مرغمة على العمل بتأثير الصدفة أو ضغط خارجي . وغالباً ما لا تستطيع الكائنات البشرية ، بالطبيعة ، تمييز أفضل الوسائل للرد على أوامر قوانينها الطبيعية . والقوانين الطبيعية أولية ونوعية بشكل خاص ، « علاقات الانصاف سابقة للقانون الوضعي » لأن الانصاف أو العدالة يفترضان ، مسبقاً ، المجتمع و « الذكاء » ، والانسانية ، بطبيعتها ، تفتقر الى هذا وذاك . وتوجد في قلب الانسان فردية تحت عقلانية ، مليئة بالقلق وتسعى ، بيأس ، وراء الأمن والسلام . ويرفض مونتسكيو ، مبشراً بروسو ، حالة الطبيعة كما يتصورها هوبز مطبوعة برغبات الشرف والسيطرة القوية ، كما هي مطبوعة بقابلية الاجتماع . ولكن مونتسكيو ، على عكس روسو متفقاً ، بالأحرى ، مع هوبز ، يرى أن حالة الطبيعة هي حالة رعب وبؤس .

وليست حالة الطبيعة حالة سكونية . فالانسانية تتبين ، بسرعة ، المتع والمزايا التي يمكن استخلاصها من قابلية الاجتماع . ولسوء الحظ ، فان النتيجة الأولى لهذه الرغبة الطبيعية في الاجتماع هدامة : فهي تخرج البشرية من « حالة الطبيعة » وتغوص بنوعنا ، فوراً ، في « حالة الحرب » . فما أن نفقد خوفنا الخارق من البشر الآخرين حتى

تنزع حاجاتنا الأنانية الى الأمن والرخاء المادي نحو السيادة دافعة ايانا الى محاولة استغلال أشباهنا أو الى حماية أنفسنا ، سلفاً ، ضد استغلالهم .

ورداً على أهوال حالة الحرب ، يكتشف العقل بعض قواعد التبادل الصحيحة ، الى حد متفاوت ، عمومياً . واذا طبقت هذه الأخيرة في الحق الوضعي ، فانها تثبت السلام والأمن ودرجة من العدالة مرتفعة ارتفاعاً كافياً داخل كل مجتمع مدني في كل الظروف ، ما عدا الحالات القصوى . ويبدو جوهر شرعية القوانين المتصلة بالسياسة ، اذ ذاك ، على أنه قاعدة العقل أو قواعد العقل المتصورة ضمن هدف الأمن ، وهو مقتضى الحق الطبيعي . الا أن القوانين القليلة التي يستطيع العقل اكتشافها لا توفر سوى معايير متصلة بالحدود الدنيا . فهذه الأخيرة تبين لنا أن الاستبدادية ، أو الحكومة القائمة على الارهاب ، ضد الطبيعة ، ولكنها لا تدلنا على أحسن شكل لحكومة غير استبدادية ، بطبيعته ، في كل الأزمنة والأمكنة ، ان كان هناك مثل هذا الشكل . بل ان قوانين العقل لا تعطينا مبدأ للشرعية قابلاً للتطبيق العام كالعقد الاجتماعي أو قبول المحكومين . وهذا يعود الى أن البشرية ، كما نعرفها في المجتمع ، ليست ، ببساطة ، نتاج الطبيعة ، بل هي نتاج بيئات تاريخية وطبيعية شديدة الاختلاف . وتعطي « الروح العامة » لكل أمة شعبها مجموعة ثانية من حاجات شبه طبيعية أو صورة فريدة في التعبير عن الحاجات التي تشترك ، فيها ، مع كل البشر . وتكييف أهداف العقل وتعاليمه وتعديلها في ضوء « الروح العامة لكل أمة » هو ما يقصده مونتسكيو بعلم « روح الشرائع » وما يقصد أن يعلمنا اياه بهذه الصفة. واذا كان مونتسكيو قد امتدح ، غالباً ، بوصفه أباً للسوسيولوجيا والتاريخ الاجتماعي ورائداً رئيسياً فيهما ، فذلك لانه يعطي مثل هذه الأهمية لمؤثرات غير سياسية ، كالمناخ ، تصنع هيئة المجتمع . وربما

كان ذلك مبالغاً فيه . فمونتسكيو ما زال يتصور السياسة والحق والتشريع والقوانين الأساسية التي تؤلف « شكل الحكومة » فوق كل شيء ، بوصفها العناصر الرئيسية المحددة لمجتمعنا .

ومونتسكيو ، اذ يصنف كل شكل للحكومة ، يتحدث ، أولاً ، عن « طبيعته » (التوزيع المؤسسي لـ « السلطة ذات السيادة ») ، ثم عن « مبدئه » (العواطف النوعية ، « تعديل الروح » المطلوب لدى السكان بوصفه « المحرك » الذي يشغل كل آلية مؤسسية) . ولا تزدهر أشكال غير استبدادية للحكومة ، قائمة على مبدأ آخر غير الخوف ، الا في أوروبا الغربية ، وذلك على شكلين مختلفين جداً . أول هذين الشكلين هو جمهورية المدينة ، مثل « المدينة » الأثينية القديمة وبعض الجمهوريات الحديثة كالبندقية . أما الشكل الثاني ، فهو الملكية الاقطاعية بتوازنها غير المستقر بين الملك والنبالة والكهنوت . ومبدأ الجمهورية هو « الفضيلة » وهو ما لا يعني بالنسبة لمونتسكيو ، وهو يلح على هذه النقطة ، لا فضيلة أخلاقية ولا فضيلة دينية بل ، بالأحرى ، وطنية متقدة ، غير واعية تستطيع أن تحرض المواطنين ، لزمن ما ، على اخضاع طاقاتهم الأنانية لروح أخاء متقشفة ومتصفة بالمساواة ، ولهذه الروح فقط . وينحني مونتسكيو أمام العظمة الظاهرة لهذه « الفضيلة » وأمام الحرية والأمن والمساواة التي تستطيع أن تولدها ـــ خاصة بالتباين مع ما يراه حوله في فرنسا القرن الثامن عشر ـ صورة شرف منحطة ، دنيئة بعض الشيء .

وفي حين يزيد تحرر القارىء حيال الفضيلة ، فانه يبدأ في تقدير الثناء الظرفي والمتناقض ، ظاهراً ، على روح التجارة الموجودة في بعض الجمهوريات . ان هذه الروح تنسف ـــ ولكن بصورة مخففة ـــ صرامة الفضيلة . وفي الوقت نفسه ، يبدأ الشرف الملكي ، أو الغرور ، الذي يمكن أن يرفع الفردية ولكنه لا يخنقها ، في الظهور بصورة أكثر ايجابية . وهكذا تهيأ حساسياتنا ، تدريجياً ، للثناء العتيد على الدستور

الانكليزي والنظام التجاري الانكليزي الذي يصدر عن مونتسكيو . فانكلترا : في الصورة المثالية ، نوعاً ، التي يقدمها عليها على الأقل ، الأمة الأولى ، والوحيدة حتى ذلك الحين ، في التاريخ ، المنذورة للحرية، وهي حرية لا تفهم كمشاركة في السلطة السياسية بل ، بالأحرى ، كالأمن ، بالنسبة لكل فرد ، في حياته الشخصية والأسرية وفي السعي وراء خيرات مادية خارج كل استغلال أو تهديد . والحكومة الملكية القديمة ، في انكلترا ، وكانت جذورها تستند الى الشرف ، تحولت من ذاتها الى نظام سلطات تعويضية أوسع وأنجع لتعطي ، في نهاية المطاف ، فصل السلطات ، وهو نظام يحرر ويعبىء ، بصورة ناجعة ، لدى كل فرد ، قلقه الطبيعي وحاجته الى الاكتساب السلمي بحيث يولد ازدهار أكبر للجميع .

ان الأمة الانكليزية ، كما يصورها مونتسكيو ، تعطي المثل العقلاني على ما يجب أن يفعله المصلحون في كل أمة . ويمكن لبعض سماتها المؤسسية (استقلال السلطة القضائية ، مثلاً) أن تنقل ، ولكن ذلك يجب أن يتم بصورة محصورة . فكل تطبيق للنموذج الانكليزي يقتضي معرفة معمقة بتاريخ الأمة التي يراد تطبيقه عليها . ويكرس مونتسكيو القسم الأخير من مؤلفه الكبير لتطبيق هذه المقاربة على بلده ، فرنسا ، بدافع الوطنية ، من جهة ، ومن أجل انضاج نموذج من أجل «مشرعين» آخرين ، فلاسفة أو رجال دولة ، من جهة أخرى .

والشيء الوحيد الذي يمكن لانتشاره في العالم أن يغير وجود الانسان باتجاهه الى ضمان حماية متساوية لكل الكائنات البشرية هو « روح التجارة » التي يوجهها علم الماليات الجديدة أو الاقتصاد . والكتب التي يكرسها مونتسكيو للتجارة وتاريخها وتضمناتها بالنسبة لمستقبل العالم تكشف الطابع الثوري لتصوره الفلسفي لـ « التشريع » . فهذه الكتب هي التي يطور ، فيها ، فعلاً ، الفكرة القائلة أن روح التجارة تنزع الى شفاء الكائنات البشرية من كل ما يخفي حاجاتها الحقيقية . وبالفعل ،

فان العلاقات التجارية تنزع الى شفاء البشرية من المستبقات التي تخفي حاجاتها الحقيقية فيكتشف البشر ، بتعرفهم على الحاجات الأساسية التي تؤلف طبيعتهم ، معنى لـ « الانسانيــة » يكشف أنواع التعصب القديمة ذات الطبيعة الدينية أو العرقية أو القومية . وما أن يؤخـذ البشر بجاذب التجارة السلمية حتى يتناقص لديهم ، تدريجياً ، الميل الى المنجزات العسكرية وأخطار الحرب . انهم يتعلمون تقدير مفاتن التنوع القومي وخصوصية كل فرد . واذا كانت التجارة تهدد بتحويل الفنون الى الابتذال والتفاهة ، فانها تنزع ، أيضاً ، الى تحريرها ، كما الى تحرير كل الفعاليات من الروح المحلية الضيقة ومن كل عوائق الرقابة الأخلاقية . وفضلاً عن ذلك ، فان التجارة تحمل فضائل خاصة بها : « ذلك ان روح التجارة يجر ، معه ، روح الزهد والاقتصاد والاعتدال والعمل والحكمة والطمأنينة والنظام والقاعدة » (الفصل الخامس(٦))، « تنتج روح التجارة ، لدى البشر ، شيئاً من عاطفة العدالة المضبوطة تعارض النهب ، من جهة ، وهذه الفضائل الأخلاقية التي تؤدي الى كون المرء لا يناقش ، دائماً ، مصالحـه بتصلب والى امكان اهمالها لصالح الآخرين » (الفصل العشرون ٣) .

ويلخص مونتسكيو ، كما يلي ، ما يسميه الخيار الكبير : « لم يكن السياسيون الاغريقيـون الذين كانوا يعيشون في الحكومـة الشعبية يعرفون قوة اخرى تستطيع دعمهم سوى قوة الفضيلة . أما سياسيو اليوم ، فانهم لا يحدثوننا الا عن المشاغل والتجارة والمال والثروات والترف نفسه » (الفصل الثالث ، ٣) . ومونتسكيو الواعي ، تماماً ، للرهان وقف مع المحدثين ضد التقليد الاغريقي .

مونتين ميشيل دو
(١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)

فيلسوف وكاتب فرنسي معروف ، خاصة ، بعمله الأدبي ، مع أنه ربما كان اسهامه الرئيسي ، من وجهة نظر تاريخية ، هو مشاركته في

صياغته بنى الفكر الليبرالي . ولد في اسرة تجار ميسورين وأمضى القسم الأكبر من حياته في بوردو . واستقال من القضاء عام ١٥٧١ وكرس نفسه لكتابة « الأبحاث » . ولعب دوراً فعالاً ، ولكنه غير رسمي في الأساسي منه ، في الحياة السياسية ، وفاوض بين الزعماء البرتستانتيين والكاثوليكيين خلال الحروب الدينية وكان مستشاراً لمن أصبح ، فيما بعد ، الملك هنري الرابع . وكان مونتين عمدة لبوردو بين عامي ١٥٨١ و ١٥٨٥ .

نشر مجلدان من « الابحاث » عام ١٨٨٠ . ونشر الثالث لدى نشر الطبعة الخامسة عام ١٥٨٨ . وقد اجرى مونتين عدة مراجعات واضافات على النص الاولي . وكان الاستبطان والريبية يوجهان خطاه . وهو يتطور من لهجة لا شخصية ورواقية في الفصول الاولى ـ التي تحتوي على شواهد عديدة لمؤلفين من العصور القديمة ـ الى نقد منهجي وريبي للدين والفلسفة في « تقريظ ريمون سيبوند » وينتهي باعتناق وجهة نظر ايكورية ومتعية في الكتاب الثالث . ولا ينبغي تفسير هذا المسار ، كما فعل بعضهم ، كتغير في المقاربة خلال المؤلف ، بل كنمو لبلاغة شخصية مكرسة لاجراء تحويل في فكر قرائه .

ويلجأ مونتين ، في البدء ، الى القدامى ـ بصورة اصطلاحية ـ ثم يكشف ، شيئاً فشيئاً ، حدود هذه الحكمة القديمة ، ولا سيما عجزها عن تلطيف آلام الوجود الفيزيائية . ولكن ريبية مونتين تنصب، بشكل خاص ، على المسيحية التي تستند الى قرينة غير محققة فيما يتعلق بوضع الانسان في الكون والى قدرتها على توضيح معناها والتي هي سبب الطغيان والاضطهاد والالام غير المجدية . ويقترح مونتين حلا بديلا لتعاليم القدامى وتعاليم المسيحية هو اتباع نمط الحياة الذي يؤكد انه يتبعه هو نفسه : سعي وراء اللذة دون طموح ، ولكن دون الم أيضا ، مصحوب بتسامح كبير جدا . ومونتين الذي يؤكد معارضته لكل التغييرات السياسية يبين لا عقلانية النظام العام القائم ويتمنى

ان يستبدل به شكل للحكومة يقتصر هدفه على حماية حرية البشر ليستطيعوا العيش كما يرغبون . وهو يطمح ، ايضا ، الى تحويل الفلسفة الى علم سيكرس (على صورة الطب باوسع معاني الكلمة) لغزو الطبيعة من اجل جعل الحياة أعذب . ويقتضي ازدهار الانسان الاعتدال في مطالب الانسان الروحية غير المجدية والتوسيع المرافق لدائرة الملذات الارضية .

ميرلوبونتي موريس

(١٩٠٨ ــ ١٩٦١)

فيلسوف فرنسي اراد التوفيق بين الفينومينولوجيا والماركسية والتحق بالمقاومة اثناء الحرب العالمية الثانية والتقى مثقفين يساريين عديدين منهم جان بول سارتر الذي اسس ، معه ، مجلة « الازمنة الحديثة » عام ١٩٤٥ . واسهم ، وهو المسؤول عن القضايا السياسية في المجلة حتى عام ١٩٥٠ ، في تحليل وجودي للأحداث العالمية . وكان يتعاطف ، الى حد ما ، مع الحزب الشيوعي ، ولكنه لم ينضم اليه لانه كان ضد ستالين . وفي عام ١٩٥٢ استقال من « الازمنة الحديثة » مقدرا ان الاتحاد السوفييتي كان يمارس سياسة امبريالية في كوريا . وعارض سارتر الذي كان قد اقترب من الحزب الشيوعي . وفي عام ١٩٥٥ ، اعلن ان امله خاب في الماركسية . ولم يعد ، اذ ذاك ، يكتب كثيرا حول الشؤون السياسية ، ولكنه ايد حكومة منديس ــ فرانس . وقد عاش ميرلو بونتي حياة استاذ وفيلسوف اكثر منه حياة رجل سياسة . وفي عام ١٩٥٢ ، عين في « الكوليج دوفرانس » في كرسي الفلسفة . وقد انخرط ، في نهاية حياته ، في اعادة لتقويم الاسس الفلسفية للسياسة ، مع اهتمامه ، بصورة اساسية ، باللغة وعلم الجمال .

ومؤلفاه السياسيان الرئيسيان هما : « الانسانية والرعب » و « مغامرات الديالكتيكية » . وميرلو بونتي يدافع ، في « الانسانية والرعب » الصادر عام ١٩٤٧ عن العنف الثوري ، ويحلل ، في «مغامرات الديالكتيكية » (١٩٥٥) ، مصير الديالكتيكية لدى الفلاسفة الماركسيين . وهناك مؤلفات اخرى تثير المسائل السياسية ، مثل « المعنى واللا معنى » (١٩٤٨) و « علامات » (١٩٦٠) . ومفتاح فلسفة ميرلو بونتي موجود في « فينومينولوجيا الادراك » (١٩٤٥) الذي تقدم مقدمته اوضح عرض للفينومينولوجيا الوجودية ، ولكنه يبدو انه اعاد التفكير في موقفه في « المرئي واللا مرئي » (١٩٦٤) ، وهو كتاب لم يكتمل .

ويركب فكر ميرلو بونتي السياسي بين المقاربات الماركسية والوجودية والفينومينولوجيا . وان الفينومينولوجيا تريد وصف المعنى في العالم وتتضمن مسألة منهجية لكل الدلالات التي نفترضها ، يوميا ، مكتسبة . ويرى ميرلو بونتي اننا نصوغ ، في البدء ، بيئتنا في بنى من خلال أفعال ادراكية تحتوي على تفاعل معقد بين جسدنا والعالم . ولهذه الاخيرة تأثير متحرك وملتبس ، ولكنه ذو معنى . ولا يتوقف انضاج بناء متماسك للعالم على الوعي ، لأننا ، قبل أي تأمل ، أرواح مجسدة مأخوذة في مواقف ذات معنى . والصلات والنظريات التي نطبقها على هذا « العالم الحي » ليست سوى مؤقتة وثانوية بالنسبة لخبرة اكثر امتلاء وحياة لا تستطيع ، قط ، ان تستنفذها . وهي لا تحتفظ الا بوجه من الطبيعة المدروسة في منظور خاص ومطبوع بالتباس الادراك الحسي الاصلي . وينتهي ميرلو بونتي ، من ذلك ، الى نتيجة مناقضة ، بعمق ، للديكارتية تسهل رفض ثنائية الذات ــالموضوع في صورتها الاختبارية كما في صورتها المثالية .

ويقود ذلك الى وجودية ميرلوبونتي ، وهي وجودية تؤكد ان الوجود يسبق الماهية دائما : فنحن لا نستطيع الافلات من وضعنا ،

ولا نستطيع ان نتوق الى معرفة مطلقة ، وما هو اكثر بكثير من ذلك هو ان الفعل هو الذي نعطي ، من خلاله ، معنى للعالم . فلا نميز معنى للتاريخ الا بتجريب منطق الاحداث من خلال منظورنا كفاعلين ملتزمين . وينبغي علينا ، عند بياننا هذا المعنى ، التسليم بأن طبيعته مؤقتة ولا يستبعد تفسيرات أخرى .

وماركسية ميرلو بونتي مطبوعة بهذه الفينومينولوجيا الوجودية . فهو ينتقد كل الحركات والمذاهب التي تدعي تقديم فهم كلي او التي تقتضي الحلول التاريخية النهائية . ويطبق المقاربة نفسها على التصور العقلاني القائل ان العالم يمكن ان يستوعب ويضبط كليا . وتشارك الليبرالية في هذا الوهم عندما تؤكد ان كل الافراد ذوي الحس السليم قابلون للقرارات العقلانية ، كما تشارك ، فيه ، الماركسية التقليدية بادعائها امتلاك قوانين التاريخ . وعندما تميز الفلسفة الماركسية نموا واحدا للتاريخ وتماثل البروليتاريا بالحقيقة ، فانها تكون عقلانية اكثر منها ديالكتيكية . وتصبح الانظمة القائمة على هذه المقاربة ، بصورة محتومة ، جامدة ومطلقة وعنيفة لانها لا تستطيع التكيف مع المعارك والمقتضيات التي تولدها كل الحلول المؤقتة .

ويدعو ميرلو بونتي الى مقاربة للسياسي تعترف بأن التاريخ احتمالي وان الفعالية السياسية قضية خطرة وعنيفة . ويطلق على هذه المقاربة ، في البدء ، اسم الماركسية الفينومينولوجية ، ثم اسم « الليبرالية الجديدة » . وهذه السياسة لا تسعى الى فرض حل سابق التصور على الاحداث . وهي تعترف باننا لا نستطيع ضبط التاريخ لان مؤسساته تولد في عالم تتوارد ، فيه ، الافعال الفردية نحو نتيجة لايكون احد مسؤولا عنها . ومع ذلك ، فان التاريخ يبدو مطبوعا بأهداف بشرية بقدر ما تكون نتيجة افعال تجري بين الذوات ان معناه مفتوح ، ولكنه ليس اعتباطيا . انه يقدم امكانيات متنوعة ، وبالتالي حرية محدودة في تغيير مجرى الاحداث في اتجاه ما اذا اخترنا خيارات وبذلنا جهدنا لتحقيقها .

وتسلم الماركسية الفينومينولوجية بأن العقل ينفذ الى العالم ، ولكنه يفعل ذلك من خلال مشروع مشخص وتدريجي فقط . ويجب ان يصنع هذا المشروع بتامل للمنظورات يتحقق بالقتال والاتصال . وليس تحقيقه مضمونا. فليس هذا المشروع فكرة سابقة الوجود يجب أن تفرضه نخبة باسمنا . ويجب على السياسة ، ضمن هذه المقاربة ، ان تفسر الاحداث بترتيب جريانها . وبقدر ما يكون مستوى العمل الجماهيري هو المستوى الذي تسجل ، عنده ، الدلالات في التاريخ ، يمر التأثر بالاعلام وتنمية وعي الجماهير . انها سياسة دون اوهام . وهي تبقى ثورية لانه ليس لها هدف نهائي ، بل هي مطبوعة ، ايضا ، بالقيمة الانسانية التي تريد تنمية فرص تعايش . ونحن نرى ان الحرية تستند الى قدرتنا على التعالي بالمعطى باستمرار ، وبالتالي على فتح امكانيات جديدة بينما نحن نراكم حقائق تقليدية . فيجب ، اذن ، انكار البنى المجسدة ماديا التي تعوق قدرتنا على الرد بصورة خلاقة وعلى التواصل. والعقلانية خطرة خطورة خاصة ، هنا ، لأنها تقترح حلولا نهائية دون بدائل .

وينتهي ميرلو بونتي الى ان يرى ان الماركسية تناقض ــ بسبب الدور الذي تلعبه البروليتاريا ــ هذا المشروع الديالكتيكي والمفتوح . والتفت نحو اليسار غير الشيوعي مع بيان تشاؤمه بسبب انعدام الاهداف السياسية للخمسينات . وقد اتهمه نقاده بأنه لم يقم بتحليل حقيقي للسلطة وبأنه وقع في المثالية التي كان يرفضها . ولكن ميرلو بونتي لم يزعم ، قط ، انه اقترح موازنة لعصره او برنامجا لتحسين وضعه . وهو يدعو بالمقابل الى وضع الدلالات التي نكتشفها ، يوميا ، موضع المساءلة دائما ، ويعطينا دوافع فلسفية وسياسية لمتابعة هذه المهمة .

ميستر جوزيف دو
(١٧٥٣ ـ ١٨٢١)

منظر سياسي من منطقة السافوا ، ابن قاض كان قد منح لقب نبالة حديثا . تلقى تربية كاثوليكية بقي امينا لها ــ ولكن الماسونية

الصوفية اجتذبته في شبابه . ودخل جوزيف دو ميستر القضاء وعاش حياة هادئة حتى الثورة الفرنسية . وسرعان ما أصبح معاديا للثورة ، بعد أن استقبلها بحماسة في البداية ، ولجأ الى لوزان أثر استيلاء فرنسا على السافوا عام ١٧٩٢ ، ومثل عرش ساردينيا في هذه المدينة وباشر عمله كمعلق سياسي . وهناك الكثير من كتاباته الذي لم ينشر الا بعد مائة سنة ، ولكن كتابه « تأملات في فرنسا » صدر عام ١٧٩٦ واثر تأثيرا قويا في العقيدة المعادية للثورة . وقد استدعي الى البيد مونت قبل ان يمثل عرش ساردينيا في سان بطرسبرغ حيث بقي حتى عودته الى السافوا عام ١٨١٧ . وروسيا هي التي كتب ، فيها ، مؤلفاته الرئيسية: « سهرات سان بطرسبرغ » ، « حول البابا » ، « بحث في المبدأ المولد للدساتير السياسية » و « وفحص لفلسفة بيكون » ، وهي المؤلفات التي سببت شهرته .

ويعبر ميستر عن كراهية المهاجرين للجمهوريين في كتابات مريرة وجارحة . وقد انضج نظرية رجعية متماسكة ضد الثورة وفلسفة الانوار مستندا الى رؤية مثالية ، وربما مشوهة للماضي .

ويشعر ميستر بنفور اخلاقي من فلسفة الانوار التي يعدها اصل الثورة . وهو لا يأخذ على مفكري فلسفة الانوار ضلالاتهم العقلية بقدر ما يأخذ عليهم غرورهم ، وهو اسوأ الخطايا . فقد تمردوا على كل سلطة ، على التقليد والمسيحية . وفلسفة الانوار عصيان ضد الله ، والثورة الفرنسية من عمل الشيطان .

لقد اعتقد الثوريون وسابقوهم ، بسبب ايمانهم بقابلية الكمال ، بأنهم يستطيعون اعادة بناء نيرفانا اخلاقية بالعمل السياسي . وهذه آمال جامدة وعابثة يعارضها دوميستر بالطبيعة الثنائية للانسان وبالخطيئة الاصلية . فقد خلق الانسان على صورة الله ، ولكنه سقط ، وقام باختيار سيء على الرغم من حرية الاختيار لديه ، وكانت له فضائل اجتماعية ، ولكنه فسد بهوى السلطة . وطموح الثوريين الى الاصلاح هو دليل اندفاع الانسان الى الخطيئة .

والثورة ، بالنسبة لميستر كما بالنسبة لبورك ، خيار شيطاني . ولكن ميستر يعتقد أن العناية تنظم التاريخ البشري . فيمكن لارادة الانسان الفاسدة التأثير في مجرى الأمور ، ولكن المقاصد الالهية ستسود ، في نهاية المطاف ، بطرائق غير متوقعة ولا يحيط بها الفهم . والثورة تجل لذلك . فقد كانت ، أيضا ، اداة عدالة الله . والجروح المعنوية والجسدية ادوات غضب الله العادل الذي يتوجه ضد الطبيعة الخاطئة التي يشترك ، فيها ، كل البشر . ومن أجل ذلك يوجد الشر ، ومن أجل ذلك عانى المهاجرون ، هؤلاء الأبرياء ، في حين كان المذنبون يزدهرون . ان غضب الله ينصب على القديسين كما ينصب على الخطاة دون تمييز ، كقنابل المدفع في ساحة قتال .

ويمكن للبشر أن يتمردوا على النظام ، ولكن تمردهم سيعاقب ويفشل . والله يعطي ، في كل الاحوال ، دلالات على أهدافه . ويقدر ميستر ، في « حول البابا » أن على البابا والكنيسة أن يلعبا دور المرشد والحكم . ولكنه يعتقد ، أيضا ، أن الله اختار التقاليد القومية وأعمق المشاعر وعمل العباقرة ليكشف عن ارادته . والمعتقدات التقليدية : الراسخة في الوعي الجماعي ، هي بقايا المعرفة الحدسية الأصيلة للاسباب القصوى ، وهي المعرفة التي كان البشر يتمتعون بها قبل السقوط . وتوجد المعرفة البدائية ، أيضا ، في أعمق أعماق مشاعر قلب بريء من الفساد وغير مسفسط . والعقل والتقصي العلمي هما لا شيء أمام هذه التقاليد وهذه المشاعر التي هي هبة من الله . وهكذا يطرح دوميستر أسس القومية المضادة للعقلانية والشعبية . وهو ، كقوميين آخرين ، معجب بأبطال التاريخ وكبار رجال الفكر والعمل والفن الذين هم ، أيضا ، أصوات الله .

وسوف تستطيع الشعوب ، باتباعها التقليد وإصغائها الى الوعي الباطني والعباقرة ، تمييز ارادة الله واتباعها . ومع ذلك ، فلا وحدة المجتمع ولا السلطة السياسية يمكن أن تستند الى القبول الشعبي .

وينتقد دوميستر فكرتي العقد الاجتماعي والسيادة الشعبية . فلا يصبح الشعب شعبا الا بفعل الله ، من خلال الظروف التاريخية ولا يستطيع ملك أن يستمد شرعيته من الشعب لأن وظيفته هي أن يفرض على الشعب انضباطا أخلاقيا ولانه لا يمكن أن تكون لسلطته ، اذن ، حدود نظرية . وفي الوقت نفسه ، يجب على الملك الدفاع عن المؤسسات التمثيلية الراسخة في التواريخ القومية ، ولكن ليس عن تلك التي اسستها دساتير صنعية (...) .

وهكذا كان ميستر يستطيع الدفاع عن المؤسسات التمثيلية الراسخة في التاريخ ، وغير المبنية بدستور مكتوب صنعي أو يدعي تمثل الارادة العامة . فلم يكن يمكن لهذه الأخيرة أن تجد تعبيرا حقيقيا عنها الا في تقاليد قديمة وفي العرف . الا أن ميستر قام ، كرد فعل لأفكار الثورة ، بخطوة في اتجاه هذه الأفكار ، فيما يتعلق بالقومية والشعبية على الأقل .

ميشلز روبرت

(١٨٧٦ ــ ١٩٣٦)

عالم اجتماعي الماني درس في جامعات تورينو وبال وبيروزيا . تأثر بموسكا وباريتو وفيبر وأصبح من أنصار النخبوية . ويعد مخترع « قانون الحد الادنى للاوليغارشية » .

وكان ميشلز ، خلال فترة قصيرة ، مؤيدا للماركسية ثم ابتعد عنها . وانتقد الأحزاب الاشتراكية البرلمانية التي تسمح لاعتبارات الدستوريين البورجوازيين بنسف الايمان بالعمل الثوري المباشر والتي تفضل تنظيم حزب على المبادىء الاشتراكية . وهو يعالج ، في كتابه الشهير « الأحزاب السياسية » (١٩١١) ، الفكرة القائلة ان المجتمع وكل المنظمات خاضعة لسيطرة الاوليغارشيات . ويؤكد ميشلز أن

التنظيم يولد الاوليغارشية ويطبق هذا المبدأ على الاحزاب الاشتراكية نفسها ليبين أن القاعدة تبقى صحيحة في أقل الحالات قابلية لذلك ، حالة حزب يمارس الديمقراطية الداخلية .

ان قادة الحزب الاشتراكي منتخبون ، دون شك ، من جانب جمهور الأعضاء الذين يكونوا مسؤولين امامهم والذين يكلفونهم بادارة الحسنة لسياسة الحزب . ولكن القيادة تفلت من هذا القيد وتتصرف بصورة مستقلة ، ذلك أن أية منظمة ، مهما كان حجمها وتعقيدها ، تقتضي تخصصا في الوظائف والصلاحيات . وعضو المنظمة العادي لا يستطيع مراقبة الاختصاصيين الذين يتخذون القرارات عن حزبهم ، بمبادرتهم الشخصية . وفضلا عن ذلك ، تسعى القيادة الى توطيد موقعها بتوسيع نفوذها في المنظمة ، بما في ذلك عن طريق الانتخابات لاشغال مواقع المسؤولية . ومن جهة اخرى ، فمن أجل أن يكون حزب ما ناجحا حيال الخارج ، في البرلمان ، ولدى الانتخابات العامة ، يجب أن تكون قيادته الداخلية قوية على حساب المبادىء الاشتراكية . واخيراً يرى ميشلز ان الجماهير تحتاج ، سيكولوجيا ، الى أن تقاد . فالجماهير مجزاة ، غير منظمة وعاجزة عن العمل الجماعي ما لم تقم بقيادتها أقلية مناضلة . وليست الجماهير خاملة فحسب ، بل هي تنزع ، أيضا ، الى تبجيل القائد القوي .

وتصبح الأولغارشية صامدة تقريبا . ولا تنجم التغييرات في القيادة عن تغيير نخبة بقدر ما تنجم عن سيرورة امتصاص لاعضاء جدد في الأوليغارشية القائمة . فالديمقراطية ، بالمعنى الدقيق ، مستحيلة اذن . وهي ، في أحسن الأحوال ، منافسة بين منظمات أوليغارشية .

وقد أصبح ميشلز ، في كتاباته الاخيرة ، بسبب اقتناعه بتفوق النخبة وخضوع الجماهير من أنصار الفاشية . وتحليله لاوليغارشية

الحزب ليس واضحا دائما ، ولا يميز دائما ، بين الكفاءة التقنية والقيادة السياسية . وهو يخلط ، أحيانا ، بين الضغوط الداخلية والضغوط الخارجية ، وعلى الرغم من كل شيء ، كان لتحليله تأثير كبير في دراسة المجموعات والأحزاب .

ميــل جــون ستيوارت

(١٨٠٦ - ١٨٧٣)

فيلسوف وعالم اقتصاد بريطاني ، الابن البكـر لجيمس ميـل وهاريت بوروز . وجون ستيوارت الذي رباه ابوه ، بمساعدة جيريمي بنتام ، ابتعد عن راديكالية والده وبنتام ، وكان له تأثير عظيم في معاصريه. وعندما بلغ الخمسين من عمره ، كانت مؤلفاته ، مثل « المنظومة المنطقية » أو « مبادىء الاقتصاد السياسي » (١٨٤٨) ، قد أصبحت كلاسيكية في الجامعات . وصدم كتابه « الحرية » (١٨٥٩) بعض القراء ، ولكنـه جرى الاعتراف به كمؤلف رئيسي . وكان كتابه « تأمـلات في حكومـة تمثيلية » اساس مناقشات حول مزايا الديمقراطية واخطارها خـلال السنوات العشرين التي تلت . وقد كانت ضجة بحثه الصغير « النفعية » أقل في الفترة التي تلت نشره مباشرة ، ولكنه كان موضوع مساجلات واعادات تفسير مستمرة منذ ذلك العصر .

وهذا لا يعني ان ميل لم يكن موضع مساءلة . ففي السادسة عشرة من عمره ، امضى ليلة في السجن لانه وزع منشورات مؤيدة لضبـط الولادات في حي عمالي في لندن . وصدم بحثه « تبعية المرأة » (١٨٦٩) قراء عديدين .وكان من انصار استقلال ايرلندا ، ودافع عن ثورة١٨٤٨ في فرنسا . وكان معروفا بمواقفه اللا ادرية ، ولكنه اشتهر بأنه اذكى شخصية في كل طبقة عصره السياسية .

وتعطي ترجمة ميل الذاتية (١٨٧٣) صورة مقنعة عن عمله وآرائه. والكتاب جدير بالقراءة، ولكنه خيب للامال بعض الشيء لان التسلسل الداخلي للاحداث غير متماسك، احيانا، ولان الوقائع مصطفاة. والكتاب ينتمي، في بعض وجوهه، الى الدعاية. ومافي هذا الكتاب حول عيوب التربية التي قادته الى انهيار عصبي في سن العشرين ووصفه لصداقة طويلة واحتمال زواج مع هاربيت تايلور يعكس نظراته حول سياسة القرن التاسع عشر بصورة أبرع من بيانه للوقائع التي تخصه. ويرى ان هذه التربية تلح الحاحا مبالغا فيه على نمو الروح التحليلية، ولكنها لا تلح على الانفعالات. وقد منحته اهتماما برخاء البشر مجردا ولكنه دون عاطفة. وهذا ما يعكس عيبا في راديكالية ابيه وجيريمي بنتام. فقد كانا، كرجلين من القرن الثامن عشر، يحللان عيوب الازمنة القديمة، ولكنهما كانا يفعلان ذلك دون اعطاء صورة عن عالم افضل بالحرارة الانفعالية المرجوة. وبدت له هاربيت تيلور مجسدة للحساسية الشاعرية والخيال النشيط الذي كان يبحث عنه. وكانت علاقته بها تعكس، اذ ذاك، اتحاد القلب والذكاء الذي تقتضيه الراديكالية. وكانت هاربيت تيلور معادية، دون شك، لما كانت تعده اللياقة الفيكتورية التي لا تحتمل وكان لها بعض التأثير في المقاربة العامة لبحث ميل، « الحرية »، ولكنها لم تؤثر في الطبيعة الدقيقة للمحاكمة.

واهتم ميل بافكار سان سيمون في العشرينات من القرن التاسع عشر، ثم بافكار اوغست كونت واصبح ميل مقتنعا بأن النظرية حول الحكومة يجب ان تستند الى نظرية للتاريخ وفلسفة للتقدم. وكان يرى انه لايمكن تحليل القضايا المؤسسية دون حسبان حساب للمعطيات الاجتماعية ــ الثقافية. واخذ يفكر في الاشتراكية. وكان عليه، في تلك الفترة، ان يعمل، ليكسب عيشه، في « شركة الهند الشرقية » حيث كانت الكفاية العملية معيار السياسات.

ويدافع كتاب « منظومة المنطق الاستقرائي والاستنتاجي » عن « المدرسة الاستقرائية » في العلوم الطبيعية والاجتماعية. ويدافع عن

فكرتين : الاولى هي ان الدراسة العلمية لعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد والسياسة ممكنة في رأيه ، والثانية هي ان العلم يستطيع ، في احسن الاحوال ، ان يكتشف ماهي عليه الاشياء ، ولكنه لا يستطيع اكتشاف ما ينبغي ان تكون عليه . والهدف النهائي لهذا التأكيد الاخير هو معارضة الحدسية الاخلاقية ـ وهو مذهب يرى ان الحقائق الاخلاقية فروع من الحقيقة الضرورية وانها حقيقية عن طريق كشف الحدس . وكان ميل يتصور النفعية نقدا للحدسية بقدر ما هي دفاع عن النفعية . واعتقد ، طيلة حياته ، ان السياسة المحافظة منادى بها من أناس يعدون مستقبلهم حقائق العالم النهائية .

الا انه اذا رفض المحافظة ، فان تبسيطات « الفلسفة الراديكالية » كانت ، ايضا ، موضع انتقاداته ، فقد كان بنتام ، حوالي نهاية حياته ، يمحض ثقة متزايدة للاقتراع العام وقاعدة الاغلبية لضمان قيام حكومة جيدة بصورة معصومة عن الخطأ تقريبا . وكان ميل ، بالمقابل ، يتزايد ارتيابا بنجع هذا النظام . فلا يوجد أي سبب تكون ، من اجله ، الاغلبية على صواب مرات أكثر من تلك التي تكون ، فيها ، على خطأ . فمعظم رجال الطبقة الوسطى ثقيلو الذهن ومهووسون بفكرة كسب المال . اما الطبقة العاملة ، فهي جاهلة ورديئة الاعلام وعديمة الاستقامة ، بصورة متواترة ، على الرغم من ان ذلك ليس ذنبها . وهذا لا يؤلف ، في نظر ميل ، حججا ضد الديمقراطية بقدر ما تصبح طبقة تمسك بزمام السلطة دون مراقبة ، فاسدة وتتصرف بصورة أنانية ، ولكنه حجة ضد التبسيطات القديمة .

ويصل ميل ، بتأثير توكفيل ، الى الاعتقاد بانه ينبغي ، اطلاقا ، المحافظة على تنازع الآراء . وهناك حاجة ملحة أخرى هي ضمان تطبيق كفاءة ما عندما يمكن تطبيقها . وهكذا يقترح ميل ، في « تأملات في حكومة تمثيلية » ، بعض الحلول المعقدة لمسائل معقدة . فهو ينادي ، من أجل صيانة حقوق الاقليات ، بنظام تمثيل نسبي ، وبنظام لحق الاقتراع يعطي المتعلمين عدة اصوات من اجل تجنب تفوق الجهلة على الذين يعلمون .

فيجب ان يكون لكل شخص صوت واحد ، على الاقل ، ما عدا الاميين والمجرمين والذين لا يفون ، وحدهـم ، بحاجاتهم . ويلاحظ ميـل ، بالنسـبة للنسـاء ، ان استبعادهن يساوي في غبائه استبعاد الرجـال ذوي الشعر الاصهب . فيجب أن يكون لكل الناس حق الاقتراع لأن ذلك سيشجعهم ، جميعا ، على الاسهام في الحياة الاجتماعية . ولا ينجم عن ذلك ان كل الاصوات تتساوى في الوزن . فهو يدافع ، من اجل ان يعطي نظام انتخابي نتائج جيدة ، عن فكرة برلمان لا تكون وظيفته وضع التشريع او تعديله ، بل اقامة لجان لتحضير ما هو لازم . وقد دافع ، ايضا ، عن شيء من حرية العمل للموظفين .

والشيء الاساسي هو انه يحاول التوفيق بين امرين يريد حلولهما : أسهام واسع وحكومة تقدم ، من جهة ، والتأثير السائد للنخبة الثقافية والاخلاقية في كل المجتمع من جهة أخرى . والمزيج غير مستقر وصعب وتجاوزه ، على كل حال ، صعود الاحزاب السياسية المنظمة في نهاية القـرن التاسع عشر . وكان ميل ، على صعيد المبادىء ، غـير مؤيد للاحزاب السياسية ، ولكنه تصرف كحزبي جيد خلال السنوات الثلاث التي كان ، فيها ، عضوا في البرلمان (١٨٦٥ ـ ١٨٦٨) .

واذا كانت شكوكه في قاعدة الاغلبية ، في حالتها الخاصة ، قادته الى اتجاه محافظ بعض الشيء ، فان حماسته للاشتراكية حملته الى اتجاه اكثر راديكالية . وقد بقي ريبيا حيال طموحات السان سيمونين وانصار اوين ، ولكنه رد علـى هزيمة ثـورة ١٨٤٨ الفرنسية بدفـاع عـن الاشتراكية . وهو يتصور ، للمستقبل ، مجتمع منتجين متجمعين في تعاونيات تقدم المزايا نفسها التي تقدمها بنية ملكية خاصة ، ولكن دون شرورها . ويرفض ميل الراسمالية لان العمال لا يحكمون انفسـهم بأنفسهم ، ولان الانقسام الى ملاكين ومستخدمين لا يمكن أن ينشيء ديمقراطية سياسية . والشيوعية المركزية لا تطاق . فميل ينادي ، اذن ، باقتصاد منافسة تخص المشروعات ، فيه ، العمال ويقترح ، ايضا

في انتظار الحلول الاشتراكية ، جعل الملكية ادنى الى القبول ، وبالتالي اكثر شرعية ، بوضع رسوم عى الارث او بمنع الملاكين العقاريين من اقتطاع ثمرة جهود مزارعيهم .

ان ميل ، كما تبين النقاط السابقة ، مسكون بالدفاع عن الحرية في مجتمع ديمقراطي . وهو يعيد ، في هذا الدفاع ، تفسير النفعية . وفي حين كان اسلاف ميل قد اعطوا الحرية مكانة في حدود المنفعة ، وليس المكانة المركزية في مقاربتهم ، فانه يرى ان الحرية هي الشرط الرئيسي للسعادة ، لأن السعادة الحقيقية تفترض نمو الشخصية ، وهذا ما لا يمكن أن يتم دون حرية : فالحرية وجه للسعادة وشرط ضروري للسعي وراء صور اخرى للسعادة .

وكتابا « الحرية » و « تبعية المراة » هما اللذان يمكن ان نجد ، فيهما ، افصح دفاع عن الحرية . فيرى ميل ، في « الحرية » ، انه لا ينبغي على المجتمع قسر فرد على الرغم منه الا في حالة الدفاع المشروع . ويجب ، اطلاقا ، تجريم الابوية والتشريع حول أنواع السلوك الاخلاقية ــ على الرغم من ان ميل لا يعبر عن نفسه بهذه التعابير . ويرفض ميل الدفاع عن « حق طبيعي في الحرية » . وحجته السلبية هي ، في الاساس ، انه لا يمكن تبرير الممنوعات الا كتدابير حماية ، في حين أن حجته الايجابية هي أن كل ما هو جيد ، حقا ، في الحياة يفترض القيام بتجارب ، وبالتالي التمتع بالحرية الفردية . ومؤلفه « تبعية المراة » مكرس لادانة الدونية الحقوقية للمراة في انكلترا الفيكتورية ، ولكنه ينتهي بدفاع عن القيمة المطلقة للحرية . فلن يتخلى أي بلد عن استقلاله مهما تكن الثروات التي قد يحصل عليها لقاءه ، والكائن البشري الذي تذوق الحرية لن يتخلى عنها بأي ثمن . وأي برهان أفضل من هذا البرهان على القيمة العليا للحرية لدى الرجال ولدى النساء .

حـــرف النـــون

النخبويـــة

الحركـــة النسائيـــة

النظـرية السياســية

النظريـــة النقديـــة

النفعيـــة

النقابيـــة الثوريـــة

عصر النهضة (الفكر السياسي)

النخبوية

تيار في تحليل التاريخ والحياة السياسية يؤكد ، في أكثر صوره منهجية ، أن المجتمعات مسودة ، دائما ، باقلية ، هي النخبة ، تتخذ القرارات الرئيسية وتركز السلطة بين ايديها . ويستعمل مصطلح النخبة في توسيع لمعناه ، هجائيا ، وأحيانا ، للتنديد بسياسة يفترض ، فيها ، انها تحابي أقلية وتستبعد أغلبية السكان . وتعني الكلمة ، في أصلها ، المصطفين أو المنتخبين ، افضل الناس . ويستعمل المصطلح ، أيضا ، من وقت الى آخر ، بهذا المعنى في الخطاب السياسي عندما يجري السعي وراء الدفاع عن سياسات تعلي شأن أفضل الناس وأكثرهم كفاءة ، في ميدان التربية مثلا . وللنخبوية ، في الفكر السياسي ، دلالة اكثر تقنية يشتق من مؤلفات عالمي الاجتماع الايطاليين موسكا وباريتو .

ان التصنيف التقليدي للانظمة السياسية الى ملكة ارستقراطية وبمقراطية يجهل ، في نظر هذين النخبويين الكلاسيكيين ، أهم صفة مشتركة بين هذه الانظمة وهي انها محكومة من جانب اقلية ، أو من من جانب النخبة . وقد اكتسبت هذه الاخيرة موقعها المسيطر بفضل مواردها أو بفضل صفات عالية القيمة في المجتمع المعني. واساس سيطرة النخبة ليس اقتصاديا بالضرورة ، على الرغم من أن هذه الاخيرة يمكن أن تستخدم موقعها المسيطر لتزيد مزاياها المادية وثروتها. وقد مورست السلطة ، في مجتمعات عديدة ، من جانب الكهنوت الذي كان اشرافه على العقيدة والرموز يضمن له سلطة حاسمة على السكان . والضباط الذين يحكمون بلد ما ، بصورة مكشوفة او غير مكشوفة ، وكبار الموظفين الذين يشرفون على القرارات السياسية مثالان آخران على حكومة النخبة . وتكون النخبة في الحكم ، في راي باريتو لانها تملك الصفات السيكولوجية

اللازمة ــ المكر والخداع أو القوة والقدرة على القرار . ولا تمارس جماهير السكان أي اشراف ، حتى في نظام ديمقراطي ، وفكرة حكومة الشعب هي أسطورة تستر سيطرة مجموعة من زعماء الاحزاب تتلاعب بالنظام التمثيلي .

ويرى معظم المنظرين النخبويين أن النخبة تحافظ على سيطرتها بالتركيب بين القسر والتلاعب . ويسمح الحجم المحدود للنخبة لأعضائها بالتصرف معا ، بوعي وتلاحم . وأعضاء النخبة يتواصلون بيسر ويعبئون انفسهم بسرعة من اجل اختيار سياسة واتخاذ مبادرة . وهي تتمتع بمزية التنظيم (راجع ميشلز) . وعلى العكس من ذلك ، فان جماهير السكان المبعثرة غير قادرة على الرد السريع والتلقائي ما لم يقدها زعيم من النخبة أو من النخبة المضادة . وتستخدم النخبة موقعها لتخليد سيطرتها . فهي تشرف على تولي الوظائف القيادية وتميز ، احيانا ، المقربين اليها والمتصلين بها وعملاءها . وهي تستخدم القسر ، احيانا ، للبقاء في السلطة ، ولكنها تستعمل الايديولوجية خاصة. ويسهم نجاح ايديولوجية ما في توحيد النخبة ويقنع الجماهير بأن حكومة النخبة عادلة باللجوء الى مبادىء أخلاقية عامة . فالملك ، مثلا ، يبرر سلطته وسلطة بلاطه بالحق الالهي .

وليست النخبة قادرة ، دائما ، على الاحتفاظ بسيطرتها على الرغم من سعة سلطاتها . والتاريخ ، في نظر النخبويين ، هو قصة انتقال النخب . ويفسر سقوط نخبة ما ، عامة ، بنقص الكفاءة او الادارة السياسية. فقد أصبحت النخبة مغالية في انغلاقها ولم تنجح في الانفتاح على افكار جديدة وفي تمثل اعضاء جدد . وتصطدم قيم النخبة وصفاتها بقيم المجتمع ، عامة ، وهو ما يسبب انبثاق نخبة مضادة قادرة على تعبئة الجماهير لدعم استبدال مجموعة حاكمة جديدة بالنخبة القائمة ، بوسائل عنيفة احيانا . وبالمقابل ، فان نخبة كفية ستحافظ على صلاتها بالمجتمع وتهيء نفسها لامتصاص مصالح جديدة وسياسات جديدة

وجهاز جديد . وأخيرا ، قد تفتقر النخبة الى صفتي المرونة أو الارادة الثابتة ـ ارادة استعمال القوة الوحشية اللازمة لتخليد موقعها مثلا .

ويلح المؤلفون النخبويون ، كموسكا وباريتو وميشلز ، على أن مسارهم علمي ومجرد من حكم القيمة ، وهم لا يدعون المناداة بحل حكومة النخب . ونتائجهم قائمة على ملاحظة ظاهرة ثابتة في التاريخ ، الا انه يمكن استخلاص بعض النتائج السياسية من تحليلاتهم . فلا مكان للامل الاشتراكي في مجتمع مساواة اذا كانت حكومة النخبة محتومة . والنخبوية الكلاسيكية هي ، بشكل خاص ، جواب على الماركسية . ان النخبويين يتفقون مع ماركس على أن مجتمعات الماضي قد جرت قيادتها ولكنهم يرون انها لم تكن تملك ، بالضرورة ، وسائل الانتاج وكانت تستطيع التصرف بوسائل عديدة لممارسة السلطة . وفضلا عن ذلك ، فان كل مجتمع مقبل سيخضع لحكومة اقلية . والاشتراكية التي تنفي حتمية اللامساواة ليست سوى علم زائف يخفي قصدا ايديولوجيا تحت ستار مصطلحات علمية . والديمقراطية الحقيقية مستحيلة امام حكومة النخبة ـ وهي فكرة ستقود باريتو وميشلز الى التعاطف مع الفاشـــية .

وتعارض الماركسية والتعددية النخبوية والعلم السياسي النخبوي. فيرى الماركسيون ان النخبويين لا يتوصلون الى شرح القاعدة الاساسية لسيطرة النخبة (عسكرية كانت أم دينية أم سياسية) التي تقـوم في العلاقات الاقتصادية بـين الطبقات . ويرى التعدديون ان المجتمعـات الحديثة ، النامية والليبرالية ، تتصف بتعدد المصالح والتنافس على السلطة والنفوذ . ونادرا ما تنجح نخبة صغيرة موحدة في فرض سيطرة عامة . وعلى العكس من ذلك ، فان مجموعات متنوعة ـ تطورية ، تؤثر في مختلف مستويات القرار . ويرى التعدديون ان خفض تقدير النخبويين لتعدد مراكز القرار في المجتمعات الليبرالية ناجم عن منهجيتهم غير المناسبة في دراسة ظواهر السلطة .

وبالمقابل ، يرى كثيرون من خصوم التعددية ان هذه الاخيرة تسيء تقويم عمل الديمقراطيات الليبرالية (راجع الديمقراطية) . وهم يسلمون بأن هناك تنافسا حقيقيا على النفوذ بين المجموعات وبأن هذه المجموعات، بالتالي ، غالبا ما تكون تحت اشراف قادة ليسوا مسؤولين ، دائما ، أمام أعضائها . والتنافس بين المجموعات هو ، في الواقع ، تنافس بين نخب . فالديمقراطية التعددية هي ، اذن ، « نخبوية ديمقراطية » متأخرة بالقياس مع رؤية للديمقراطية تتصف بمزيد من المشاركة . وبقاء الديمقراطية ، في النخبوية الديمقراطية ، لا يتوقف على فعالية النخب بقدر ما يتوقف على عدم فعالية جماهير المواطنين . وشومبيتر هو ، دون شك ، أشهر منظر للنخبوية الديمقراطية .

لم يعد للنظرية النخبوية ، في صيغتها الكلاسيكية ، كثير من الجاذبية ، ولكنها تعود الى الحياة ، بصورة معدلة ، في أعمال فيلد وهيغلي . فهذان المؤلفان يقدران ان العلم السياسي يبالغ في وزن القوى الاجتماعية في القرارات السياسية ، بما في ذلك في الانظمة الديمقراطية ويبالغ في تقدير درجة استقلال النخب في تحديد السياسات . وقد أثرت النظرية النخبوية في الفكر السياسي المعاصر والعلم السياسي . وقد دمجت دراسة النفوذ السياسي للنخب في تيار التحليل السائد في العلم السياسي من خلال دراسة القضايا المتعلقة بتعبئتها . والنخب المحتفظ بها تمضي من الموظفين الى القادة العسكريين والدينيين والنقابيين ، الى رجال الاعمال . وتركز دراسة النخب على الاصل الاجتماعي للقادة وصيغ التعبئة والاشخاص الذين يؤثرون فيها . وهي تفحص معتقدات النخب وتأثيرها في الحياة السياسية . وحيث يوجد تعدد نخب ، ينصب التحليل على ترابطاتها على الصعيد الاجتماعي أو التنظيمي أو الايديولوجي لمحاولة تحديد ما اذا كانت تشكل نخبة موحدة ومتماسكة . ويمكن تصنيف الانظمة السياسية بموجب وحدة النخب أو تباعدها ، وتحديد الصلات بين النخبة والجماهير ـ الاتصال باتجاه الاعلى والاسفل ودور المجموعات الوسيطة والعلاقات بين المركز والمحيط . ويقدم نجاح التمفصل بين النخب أو فشله كتفسير لسيرورات استبدال

النخبة من خلال ثورة وضغوط خارجية وظاهرة تحرر من الاستعمار وتغير تدريجي في الجهاز . وتحليل النخب أساسي في دراسة الانظمة الشيوعية والحكومات العسكرية والاوتوقراطيات . وعلى الرغم من أن وجود مجموعات قرار ضيقة نسبيا مسلم به ، عامة ، فان النظرية النخبوية دحضت من جانب الماركسيين والتعدديين .

الحركة النسائية

مصطلح ينطبق على ظاهرة معقدة . ويمكن محاولة الاحاطةبالحركة النسائية من خلال المناقشات التي جرت حول دلالتها . وتتصل الحركة النسائية ، بالمعنى الواسع ، بالدور الاجتماعي للنساء بالقياس مع دور الرجال ، وفي علاقة معه في المجتمعات الماضية والحالية . وهي مطبوعة بالاقتناع بأن النساء عانين ويعانين مظالم بسبب جنسهن . وجذور اللغة السياسية للحركة النسائية واهدافها موجودة في الثورة الفرنسية وقرن الانوار . وتعرف الحركة النسائية المرتبطة ، تاريخيا، بالقوى التي تقاتل التقليدية والاوتوقراطية بنضال من أجل الاعتراف بحقوق المرأة والمساواة بين المرأة والرجل واعادة تعريف للشرط النسائي . ويصعب تعريف الحركة النسائية في أوروبا الغربية وأمريكا بسبب جمعها بينأفكار ليبرالية وعقلانية وأخرى طوباوية ورومنطيقية.

واذا كان قرن الانوار هو القرن الذي تعبر ، فيه ، المساجلات حول الدور الاجتماعي للنساء عن نفسها ، حقا ، بصورة صريحة ، فان هناك اعلانات مواقف سابقة . فقد عالج كتاب من عصر النهضةوالقرون الوسطى موضوع الهوية الاجتماعية للمرأة ودافعوا عن تزايد نفوذ النساء وسلطتهن السياسية . وتلك هي الحال ، مثلا ، مع مؤلف كريستين دوبيزان ، « كتاب مدينة النساء » (١٤٠٥) . الا انه يقدر، عموما، أن أصل الحركة النسائية موجود في كتاب ماري ولستونكرافت، « المطالبة بحقوق المرأة » (١٧٩٢) . فهذه المؤلفة ترسم خطوطـمحيط ما سوف يصبح المشاغل الاساسية للحركة النسائية التي تشمل ، بين

أشياء أخرى ، الدفاع عن حقوقهن السياسية والطبيعية . وهي تعارض الافكار المتلقاة حول الصفات المختلفة للجنسين وتطلب تحويل تربية الرجال والنساء وتنتقد الصور الحربية للمواطنة وتعلي من شأن تصور ثنائي الجنس للفرد العقلاني .

ويصبح العقل سلاحا لتحرير المرأة ضد المعاينة الحصرية للمرأة بطبيعتها ووظائفها الجنسية . والايمان بالعقل مرتبط بالثقة بالتقدم. وهاتان القناعتان اللتان يصل بينما تقليد طويل للعلاقات التعاقدية الليبرالية وضروب المساواة الشكلية تتجليان في بحث جون ستيوارت ميل الكلاسيكي « تبعية المرأة » (١٨٦٩) . فميل يقابل بين « العقل » و « الغريزة » ويضع أمله في نمو مجتمع قائم على مبادىء عقلانية . وهو يرى أن العقل لا يبرر أي فرق في المعاملة مرتبط باعتبارات الجنس الذي لا يؤلف سوى « صدفة من صدف الطبيعة » . ومنح النساء المساواة المدنية سوف يسهم في تحويل عميق للعلاقات بين الجنسين .

ومارست الليبرالية شيئا من الجاذبية على مفكري الحركة النسائية . فلغة الحقوق سلاح قوى ضد القيود التقليدية ، لاسيما تلك المرتبطة ، منها ، بالمهمات الاسرية أو المفروضة بوضع اجتماعي يزعم انه طبيعي . وحرية المرأة ومساواتها بالرجل هما الهدفان الأولان للاصلاح النسائي . والستراتيجية السياسية التي تنجم عن هذا التيار النسائي هي ستراتيجية الاشتمال : فالنساء ، كالرجال ، كائنات عقلانية . وينجم عن ذلك أن للنساء ، كالرجال ، حقوقا غير قابلة للتخلي عنها . وبالتالي ، فلا توجد ، بالنسبة لامرأة ، أية حجة مقبولة من أجل تبرير التمييز . وقد دمرت الجماعات الرئيسية المطالبة بالمساواة في الاقتراع ، في بريطانيا والولايات المتحدة ، الحجج المستخدمة لتبرير اللامساواة الحقوقية على أساس فروق الجنس . ويؤكد انصار الحركة النسائية أن الفروق المفترضة لا يمكن أن تبرر ما لم يبرهن على كون هذا الفرق على صلة بالفعل المعتمد .

وقد دفع بعض مفكري بداية الحركة النسائية بالعمومية الليبرالية الى نتيجتها القصوى بتأكيدهم عدم وجود أي أساس لاستبعاد كائن بشري من المساواة والمواطنة الحقوقيتين . وبعض انصار حق الاقتراع للمرأة هم ، أيضا ، ورثة تقليد يركز على ضرورة وجود نظام اجتماعي وعلى اقتضاء قيم مشتركة ، ويلح على أهميـــة التربية المدنيـــة ودور الملكية كعامل استقرار في المجتمع . والمطالبات بحقوق المرأة لا تمتد ، اذ ذاك ، الى كل النساء . فسوف يستبعد قسم من الرجال والنساء على أساس ومعايير مستوى التعليم والملكيـــة والكفاءة ، وعلى أســـاس معيار العرق في الولايات المتحدة .

وقد أطاح الخطاب النسائي ، تدريجيا ، بنزعة المساواة الليبرالية بتطويره الفكرة القائلة ان المساواة الحقوقية المطلوبة للنساء كانت قد قادت ، تاريخيا ، الى استبعادهن من السياسة ونجـد حججا لمصلحة مزيد من الاسهام السياسي للمرأة تستند الى الفكرة القائلة ان المرأة تملك تفوقا اخلاقيا او صفات نوعية . وقـد شكل الموقع الاجتماعي للنساء كأمهات ، وهو الموقع المرتبط بالامومة ، حجة للمطالبة بالمواطنة والهوية السياسية للنساء . وفي عصور مختلفة ، حيى انصار للحركة النسائية راديكاليون وديمقراطيون وليبراليون واشتراكيون النســاء من أجل قدرتهن على البرهنة عن بعض الفضائل الاجتماعية . أما انصار الحركة النسائية الذين يستندون الى مقاربة على أساس المساواة في الحقوق ، فهم يرون أن التذرع بالامومة للمطالبة بحقوق مدنية فخ . ان الخطابات التي تستدعي صفات الامومة ليست سوى رد من ردود الحركة النسائية على تغير سريع ومعقد في الثقافة السياسية . وهذه الثقافة السياسية كانت ، في الديمقراطيات الغربية ، مرتبطـة بالليبرالية ، ولكنها كانت تحتوي ، أيضا ، على فكرتي التضامن والهوية القوميين الجمهوريتين . وقد طورت النساء وجهة نظرهن في عالم سياسي يسوده الرجـــال ومنظم حسب منطق مذكر ، عالم صاغ بنيـــة الحساســية الانثوية وحاجات المرأة ، عالم يقود استبعادهن من الحياة السياسية

ولكنه يعطيهن ، أيضا ، قوة ثقافية هامة . وبما أن النساء أقل قدرة من الرجال على اعتناق هوية اجتماعية مستقلة غالبا ما ترفض المثل الاعلى الفردي ، فان عددا من العاملات في الحركة النسائية أيدن القيم الاسرية ، مع معارضتهن للامتيازات البطريركية ، اذ وجدن في هذه القيم أساس تضامن اجتماعي جديد وصورة جديدة لحياة الجماعة .

واتجه بعض العاملات في الحركة النسائية ، أيضا ، بصور مختلفة، نحو الاشتراكية في صيغها الطوباوية والعلمية ونحو الرومنطيقية . وقد وجدت عاملات في الحركة النسائية في مدلول الاضطهاد الطبقي تماثلا مع موقع النساء الاجتماعي ضد الرجال ، فدافعن عن مدلول النضال الجنسي ــ النضال الطبقي وعن فكرة التمرد . ورأت اللواتي اجتذبتهن الرومنطيقية في العاطفة والتعبير عن المشاعر الوسيلةلتحطيم الاعراف الاجتماعية المحافظة . واستنادا الى الفكرة القائلة أن النساء يعانين من الكبت الذاتي (استبطان ضروب عجزهن الخاصة) بقدر ما يعانين من القمع (القواعد المفروضة والعادات التي تضمن بقاء اللامساواة بين الجنسين) ، أكدت العاملات الرومنطيقيات في الحركة النسائية وجود «عبقرية نوعية» للنساء (حسب تعبير الامريكية مرغريت بولر) وتمنين رؤية تحويل للمجتمع سيسمح لـ « خصوصية المرأة » بالتعبير عن نفسها وبالنمو .

وتاريخ الحركات النسائية ، في تنوعها ، هو أساس الخطابات والمساجلات النسائية الحالية . وقد اتخذت الحركة النسائية أشكالا متعددة ، ليبرالية واشتراكية وماركسية وطوباوية دون أن ننسى بعض تأثيرات واردة من التحليل النفسي . وانصار الحركة النسائية يناقشون المساواة المتصورة في حدود حقوقية أو من وجهة نظر التساوي في الفرص ، أو كمساواة في الاحترام والمعاملة . وقد اصبح الجنس والهوية الجنسية موضع نقاش سياسي . وتحرض أقلية من انصار الحركة النسائية النساء على الانفصال عن مجتمع يسيطر عليه الرجال في حين يرى آخرون أن مثل هذه السياسة تقود الى كارثة . ويرى

بعض أنصار الحركة النسائية أن الخصوصيات الانثوية هامة ، في حين يخفض آخرون من أهمية الفروق بين الجنسين . وهكذا تبقى الحركة النسائية مفهوما موضع المساءلة في جوهره .

النظريـة السـياسـية

النظرية السياسية تأمل منهجي في طبيعة الحكومة وأهدافها يستلزم فهما للمؤسسات السياسية وأفكارا حول طريقة تعديلها . وهي فعالية عقلية موجودة منذ أن رأى البشر أن حكومتهم ومؤسساتهم السياسية غير مفروضة عليهم من جانب تقليد راسخ وأن تعديلهاممكن .

ومع ذلك ، فلم يطلق على هذه الفعالية اسم « نظرية سياسية » ولم تصبح فرعا جامعيا الا حديثا . ففي السابق كان الذين ينخرطون فيها يعدون فلاسفة ورجال علم ، اما اليوم فغالبا ما تتميز النظرية السياسية عن الفلسفة السياسية والعلم السياسي .

واصل هذا التمايز موجود في التطور العام للمشهد الثقافي الذي صاحب صعود العلم الحديث . فتحت تأثير الوضعية ، خاصة ، أصبح من المألوف ، الى درجة كافية ، التمييز بين التأكيدات الاختبارية الصحيحة أو المغلوطة بموجب ما تبينه الملاحظة ، من جهة ، والتأكيدات الضرورية كالقضايا الرياضية ، صحيحة كانت أم مغلوطة ، بموجب دلالة حدودها المكونة من جهة ثانية ، والتأكيدات التقويمية،كالمقتضيات الاخلاقية ، التي غالبا ما يقال انه لا يمكن وصفها بالصحة أو الخطأ ولكنها لا تستنتج ، في حال من الاحوال ، من التأكيدات الاختبارية أو الصورية من جهة ثالثة . واذا قبلنا هذه التمييزات ، فان العلم يقوم على تأكيدات اختبارية في حين تلجأ الفلسفة الى تأكيدات صورية . ولا يمكن مماثلة النظرية السياسية ، بقدر ما تتضمن تقويمات-توصيات حول ما يجب أن يجري على الصعيد السياسي ، لا بالعلم ولا بالفلسفة . ويمكن أن نتساءل ، أيضا ، عما اذا كان يمكن للنظرية السياسية أن

تدعي كونها فرعا علميا لانها تستبعد مناقشة التفضيلات الذاتية . فقد رأى بعض النقاد ، اذن ، انه يجب التخلي عن المشروع الذي يريد أن يجعل منها فرعا علميا . وهناك رد آخر قام على وضع تصور النظرية السياسية الذي ساد منذ أفلاطون حتى ماركس موضع المساءلة . وقد اقترحت تفسيرات عديدة لكل منها بعض المزايا ولكن واحدا منها لم يكن ، في نهاية المطاف مرضيا .

النظرية السياسية ، تاريخ الفكر السياسي

تعد النظرية السياسية ، هنا ، الفعالية التي تقوم ، على فحص كتب الكلاسيكيين بهدف بيان المعنى الحقيقي للنصوص وفهم أفضل لتصور السياسة لدى كل منهم بالتالي . ويدعم هذا البرنامج أحيانا ، كما هو الامر في حالة ليوشتراوس ، بالاقتناع بأن الفكر السياسي الحديث ـ والعلم السياسي الحديث خاصة ـ مطبوع بحصافة سياسية أدنى من الحصافة التي بلغها الفلاسفة السابقون .

ويمضي معظم المنظرين السياسيين قسما كبيرا من وقتهم في تأمل مؤلفات أسلافهم ، ويبدو أن هناك ، على الاقل ، سببين يبرران ذلك. فهذا التأمل يكشف عن سلسلة من التفسيرات المختلفة للسياسةويبدد الوهم القائل ان الفكر السياسي تراكمي بحيث تبدي كل نظرية تقدما على النظرية التي سبقتها . وفضلا عن ذلك ، فإن مكانة المؤلفين الكلاسيكيين تفسر بكونهم غالباً ما يكشفون عن مقاربات تؤلف نقطة انطلاق لتأمل مثمر من أجل تحليل السياسة المعاصرة .

الا أن المقاربة التاريخية لا تؤلف ، وحدها ، برنامجا مناسباالدراسة منهجية لجملة الميدان السياسي . فما من شك في أنه يمكن تجنبالخطأ المنطقي الذي يقوم على الانتقال من تأكيدات اختبارية أو صورية الى تأكيدات تقويمية اذا لاحظنا انه غالبا ما اقترف في الماضي . الا انه يجب مواجهة التحدي الذي يطرحه ظهور العلم الحديث . وفوق ذلك ،

هناك مسألة ضمنية في وصف تاريخ الفكر السياسي بكونه تاريخا ونظرية سياسية . فالمقاربة التاريخية التي تسعى الى بيان المعنى الحقيقي للنصوص يجب أن تعنى بالسياق الثقافي الدقيق الذي كتبت ضمنه : الجمهور الذي كانت تتوجه اليه ، أهداف المؤلف الذي كان يتوجه الى هذا الجمهور ، اللغة التي كانت متوفرة له في مقاربته ... وعندما يوضح معنى النص في سياقه التاريخي ، يصبح صعبا ، الى اقصى الحدود ، استخدام هذا التحليل للمؤلف الكلاسيكي من أجل توضيح مسائل معاصرة تطرح في سياق مختلف جذريا . وهكذا تظهر هوة بين الذين يقوم شاغلهم الاساسي على التدقيق في التفسير التاريخي للمؤلفات والذين يأملون أن يضموا الى انضاج مقاربتهم الخاصة عناصر من المؤلفات دون اعتبار للسياق .

النظرية السياسية بوصفها توضيحا معاصرا

هناك رؤية بديلة تقدر أن النظرية السياسية هي الطريقة التي توضح معنى المصطلحات المستعملة في المناقشة السياسية (الديمقراطية، الحرية ، العدالة ...) . ان من الواضح أن هناك امكانيات واسعة للتوضيح بقدر ما تستعمل هذه المصطلحات ، تكرارا ، بطريقة تخفي بنية المحاكمة . وتلك هي الحال عندما يسمح انزلاق في المعنى لاحد الاطراف باخفاء الفجوة المنطقية في سلسلة المحاكمة . وبشكل خاص ، رأي بعض المنظرين السياسيين ، بتأثير من الفلسفة اللغوية ، ضرورة الفحص الدقيق للطريقة التي استعملت ، بها ، المفاهيم السياسية في اللغة المألوفة (قبل النظرية) .

وصعوبة هذا المسار تقوم على كون التباسات اللغة العادية وضروب عدم تماسكها تعكس مثيلاتها في المناقشات . وفضلا عن ذلك ، يتبين أن الانحرافات الملموسة ليست مصادفة ، بل تقابل ، الى حد بعيد ، الحساسية السياسية للمتحدث . وهكذا ، فان الليبرالي والاشتراكي سيستعملان كلمة «الحرية» بمعنيين مختلفين . فسوف يرى الاشتراكي

عوائق في وجه الحرية الشخصية حيث لن يرى الليبرالي سوى ضروب عجز طبيعية من انواع مختلفة . وهذا لا يعني ان هذا التوضيح لمفهومي مستحيل ، بل يعني أنه لا يمكن أن يتم بصورة حيادية كليا . فالدفاع عن تفسير معنى لمفهوم سياسي يعني ، عامة ، الدفاع عن الموقع الايديولوجي الذي يرتبط به هذا التفسير . وهذا يعني ، أيضا ، أن الذين يلتزمون بتوضيح مفهومي ملتزمون فعليا ، بصورة صريحة أو غير صريحة ، بشكل من النظرية السياسية أكثر تشخيصا من ذاك الذي تعاطاه المؤلفون الكلاسيكيون .

النظرية السياسية والبناء الصوري النموذج

هناك تصور ثالث له شعبية في الولايات المتحدة ، يرى أن النظرية السياسية يجب أن تبني نماذج صورية للسيرورات السياسية مستلهمة الاقتصاد النظري . وهذه النماذج تبدأ بالتسليم بمجموعة من الفاعلين السياسيين لكل منهم اهدافه الشخصية التي يأمل في رفع تحقيقها الى الحد الاعلى ولكنها محدودة بمجموعة من القيود . ويستنتج النموذج ، بعد ذلك ، الطريقة التي سيتصرف ، بها ، الفاعلون والنتيجة النهائية التي ستكون عليها أفعالهم .

ولهذه النماذج هدفان محتملان . فقد تكون ، أولا تفسيرية : فقد تسعى الى أن تعرض ، بصورة تخطيطية ، الآليات الكامنة وراء السيرورات السياسية في العالم الواقعي . وقد تكون مقاصدها ، أيضا ، معيارية بقدر ما تستطيع السعي الى بيان ما سوف تكون عليه نتائج تبني قواعد خاصة مكرسة لبلوغ أهداف جماعية . وهناك مثال معروف جيدا عن النموذج التفسيري هو نظرية المنافسة الانتخابية لانطوني داونز التي تقول ان المقترعين يحاولون الحصول على المنفعة القصوى من نتائج الانتخابات ، في حين أن الاحزاب تكون فرقا تحاول رفع فرص الربح الى الحد الاعلى . ويبين داونز ، بعد ذلك ، كيف تطور

الاحزاب ايديولوجيتها السياسية لكسب دعم الناخبين وكيف يمضي خطاب كل الاحزاب وايديولوجياتها التلاقي في مركز المروحة السياسية. وقد أعيدت صياغة هذا المؤلف الرائد من جانب منظرين لاحقين . وهناك مثال آخر شهير عن النموذج المعياري هو نظرية الاستحالة لكينيت آرو . ان آرو يتصور حالة مجتمع من المقترعين يجب أن يختار بين عدة سياسات . ان كل مقترع قادر على تصنيف هذه السياسات بموجب ترتيب افضلية . فكيف يجب التركيب بين هذه الافضليات لاختيار سياسة تمثل التفضيل الجماعي ؟ ان آرو يبرهن على عدم وجود منهج يسمح بالاجابة ، منهجيا ، عن هذا السؤال بالاستناد الى قواعد ذات أساس منطقي (من نوع القاعدة التالية : اذا كان كل شخص يفضل (س) على (ع) فلن يجري اختيار (ع) وتفضيله على (س)) . ان هذه النظرية تتضمن ، بين ما تتضمنه من أشياء أخرى ، انه عندما يجب اجراء اختيار ديمقراطي بين أكثر من سياستين ، فيحتمل أن تتأثر النتيجة ، اعتباطا ، بالاجراء المستخدم للقيام بهذا الاختبار . ولمثل هذه النتيجة أثرها في النظرية الديمقراطية بكاملها .

واذا كانت المقاربة بحدود صورية قد حصلت على بعض النتائج ذات ، الدلالة ، الا أنها تعاني ضعفا خطيرا على الاقل . فهي تستند الى الى المسلمة القائلة أن الفاعلين يرفعون أهدافهم الى الحد الاعلى ، وذلك بصورة عقلانية . وهذه المسلمة عرضة للمساءلة في السياسة أكثر منها بكثير في الاقتصاد . ذلك ان للفاعلين السياسيين مبادىء والتزامات ترسم حدود الاطار الذي يجري ، ضمنه ، سعيهم وراء اهدافهم . وفضلا عن ذلك ، فان هذه الاهداف قابلة للتعديل بالاقناع السياسي . وهناك ظواهر سياسية عديدة ، كصعود قادة ذوي هالة مثلا ، تبدو كتيمة بالنسبة لتحليل صوري من هذا النوع .

النظرية السياسية ، العلم السياسي النظري

أدى صعود العلم السياسي في القرن العشرين ببعض المؤلفين الى اطلاق وصف النظرية السياسية على أكثر وجوه العلم السياسي تنظيرا (راجع النظرية السياسية والعلم السياسي) . فالنظرية السياسية تركب ، اذن ، بين الملاحظات الخاصة والتعميمات الاختبارية في اطار تفسيري عام على غرار الفيزياء النظرية التي تقدم تفسيرا منهجيا لخبرتنا اليومية للعالم الفيزيائي . وبموجب هذا التصور ، فان العناصر المعيارية للنظرية السياسية التقليدية ــ التوصيات التي تحتوي عليها بصدد التغيير السياسي والمحافظة على الانظمة القائمة ــ ليست سوى اضافة نافلة الى مشروع علمي في أساسه .

وقد اقترحت اطر متنوعة لتفسير الظواهر السياسية ، ولكننا نستطيع أن نلاحظ ان أيا منها لا يستند ، حصرا ، الى أسس اختبارية لا تعد مناسبة الى حد كاف . ويمكن أن نلاحظ أيضا ، ان كل اطار نظري يستقرىء موقفا عمليا حيال الحياة السياسية . وهذا الامر واضح وضوحا خاصا في الماركسية التي يرتبط ، فيها ، التفسير المأخوذ به للسياسة في المجتمعات الرأسمالية (وهو التعبير عن الصراع الطبقي) بموقف معارضة عملي للرأسمالية . وهكذا تبدو محاولة بناء نظرية سياسية دون عناصر معيارية منذورة للفشل . والسبب في ذلك هو ان كل تفسير للاحداث يتضمن تفسيرا لأفعال المشاركين ونواياهم . وسوف يولد هذا التفسير رؤية عامة عرضة للمساءلة لحاجات الانسان ودوافعه تستجر ، بدورها ، متضمنات معيارية .

فما من محاولة مقنعة ، اذن ، بين المحاولات الحديثة لاعادة تعريف محتوى النظرية السياسية . فالحاجة الى نظرية سياسية بالمعنى التقليدي للتعبير ــ تسمح بفهم للظواهر السياسية اكثر عقلانية من ذاك الذي توفره الايديولوجية ــ واضحة وضوحا كافيا من جهة اولى . ومن الجهة الاخرى ، فان اسس المشروع وضعت موضع المساءلة بسبب

الفصل الوضعي بين التأكيدات الاختبارية والفورميـــة والتقويمية . والدفاع عن النظرية السياسية يجب ان يبدأ برفض المقاربة الوضعية . ويجب أن يبين كيف يركب التفسير في العلوم الانسانية بين العناصر الاختبارية والمعيارية وكيف يلجأ التحليل الصوري للمفاهيم السياسية الى هذه التفسيرات . ان سيطرة الوضعية في العلوم الانسانية تضعف، وهو ما يسهل نمو هذه المقاربة الجديدة .

وأهم صعوبة عملية تواجهها النظرية السياسية ، اليوم ، هي الكمية الهائلة من المواد الاختبارية التي جمعها العلم السياسي . وفي حين لم يكن منظرو الماضي السياسيون سوى علماء هواة يلتقطون المعلومات بالمصادفة عن طريق ملاحظات متقطعة وبالسماع ، فان خلفاءهم يبدون مغمورين بمعطيات جمعت بصورة منهجية .

وعلى الرغم من وجود مساهمات هامة في النظرية السياسية في هذه السنوات العشرين الاخيرة ــ لاسيما مؤلفات كمؤلفات اوكيشوت وداونز ونوزيك ودفوركين ــ ، فيمكن ان نلاحظ ان أياً منها لا يركب ، بصورة مرضية ، بين التحليل الفلسفي للمبادىء السياسية والفهم الاختباري للسيرورات السياسية . وعملهم مسفسط على الصعيـد الفلسفي ، ولكنه يفتقر الى الاساس الاختباري المتين وبالتالي ، فانه ركيك أمام نقد علماء الاجتماع . والتقدم اللاحق في هذا الفرع يستلزم استبعاد هذه الازدواجية . وتلك مهمة اقتراحها أيسر من انجازها .

النظرية السياسية والعلم السياسي

كان مداول « النظـرية السياســية » في السبعينات ، يشير ، باستثناء ما يتعلق بالعلم السياسي الامريكي ، الى قاعدة النصوص الكلاسيكية من ماركس الى أفلاطون ، والى مجموعة مؤلفات في الفلسـفة والعلم السياسي والتاريخ . أما في الولايات المتحدة . فقد كانت النظرية السياسية ، بصورة رئيسية ، فرعا من العلم السياسي وكانت ، طالما

لم يتكون ميدان أوسع مشترك بين الفروع في موضوع النظرية السياسية، تنزع الى أن تعكس المسائل التي كانت تظهر في العلم السياسي . وقد تغير الوضع ، كلياً ، في السبعينات عندما بدأ مجال أعم للنظرية السياسية بالتشكل مؤسسيا .

على الرغم من ان الصور الشائعة للعلم السياسي ومعظم المسائل التي تستوعبها ، اليوم ، المؤلفات حول هذه القضية تجد أصلها في العلم السياسي الامريكي ، فان جملة النظرية السياسية الفرعية داخل العلم السياسي تقع ، بصورة متزايدة ، في مجال النظرية السياسية الأوسع الذي تؤلف ، نوعا ما ، تصغيرا له . واذا كانت بعض عناصر النظرية السياسية تصدر ، بصورة جلية ، عن مجال بحث العلم السياسي المعاصر ، واذا كانت بعض المسائل تنتمي ، نوعيا ، الى هذه الجملة الفرعية من العلم السياسي ، فان استمرار هذا التقسيم داخل الفرع المؤسس يبدو أمرا غير سوي بعض الشيء . فهناك قوى انفصالية قوية جدا في النظرية السياسية والعلم الامريكي السائد . والحديث عن النظرية السياسية داخل العلم السياسي كشيء متميز عن النظرية السياسية المتصورة بشكل أعم يردنا الى رؤية من الماضي ويعبر عن بعض روح التعصب .

وعلى الرغم من اهمية الانتباه الى التصورات الشائعة (أو الى فقر التصورات) للنظرية السياسية بوصفها جملة فرعية من العلم السياسي التقليدي ، فمن المهم ، كذلك الالحاح على أصالة هذا الفرع الذي لا يكتفي بأن يستعيد لحسابه المسائل التي يعطيها ميدان النظرية السياسية الأعم . ولكن احدى ابرز سمات العلم السياسي ، اليوم ، هي رفضه للطابع المركزي للنظرية في الفرع وسماحه بالتعددية داخل تقسيم النظرية السياسية . وتفسير ما يمكن ان نسميه ايلولة النظرية السياسية وتبعثرها في العلم السياسي معقد ، ولكن هناك تطورين أساسيين ومتكاملين يستحقان الاشارة اليهما . الاول هو تلطف النزاع، في بداية السبعينات ، بين ما كان يشار اليه بوصفه النظرية السياسية

« التقليدية » والنظرية السياسية « العلمية » . والثاني هو التمايز المتزايد والاستقلال والصياغة المؤسسية في ميدان النظرية السياسية المشترك بين الفروع . وفهم هذا التطور يقتضي شيئا من معرفة سياق النظرية السياسية وخلفيتها في العلم السياسي .

عندما خلق العلم السياسي ، كفرع مهني متميز ، (١٩٠٣) ، لم يكن مدلول النظرية السياسية كفعالية علمية نوعية شيئا بديهيا لكون النظرية السياسية واحدا من الفروع الستة لهذا العلم . وكانت «النظرية السياسية » تشير ، بصورة رئيسية ، الى موضوع دراسة كان ، تقليديا ، قسما من ميدان العلم السياسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والى دراسة هذا الموضوع . وكان الباحثون في العلم السياسي قد اتخذوا ، بشكل أوسع ، الدولة موضوعا لدراساتهم وقسموا ، على غرار هيغل ، موضوعات دراستهم بين النظرية والممارسة أو بين الأبعاد المؤسسية والموضوعية للدولة ، من جهة ، وابعادها الذاتية والمثالية من الجهة الاخرى . وكانت النظرية السياسية ، أيضا ، مستودع البرنامج الجامعي التقليدي المكرس لدراسة الكلاسيكيين والفلسفة الأخلاقية والأخلاق في علاقتها بالسياسة والحكومة . وكانت النظرية السياسية ، كمفهوم ، نوعية وتصنيفية وتشير الى بعض نماذج الاشكاليات والمؤلفات وكذلك الى أفكار حول السياسة .

وكانت الدراسة « العلمية » في العلم السياسي الامريكي ، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، تاريخية وتطورية ومقارنة بصورة أساسية ــ متبعة ، بذلك ، منظورات هيغل وكونت وسبنسر . وقد أصبحت النظرية السياسية ، في أعمال مؤلفين مثل وليام ديننغ ، حوالي منعطف القرن ، دراسة تاريخ الفكر السياسي ، من الاغريق الى العصر الحالي . وجرى التركيز على تقدم الافكار الديمقراطية والفهم العلمي للسياسة . وسمحت دراسة النظرية السياسية ، أيضا ، بانتاج سلسلة من المفاهيم التحليلية من أجل البحث السياسي العلمي الذي كان يجري تصوره ، بصورة أساسية ، كعلم مطبق في موضوع

الاصلاح السياسي والحكومي وضبط المواطن الاجتماعي وتربيته . وجرى الاهتمام ، في بداية العشرينات ، خاصة بخلق علم أكثر تحليلية ووصفا وتفسيرا (ولكنه في نهاية المطاف ، عملي في تلك الفترة من الايديولوجية التقدمية) . ومع ذلك ، فقد كانت النظرية السياسية تدرس وتعلم كتاريخ للافكار السياسية في علاقاتها بالمؤسسات في سياقات اجتماعية وتاريخية متنوعة .

وفي العشرينات ، اقترح تشارلس ميريام الذي يجب أن يعد مؤسس العلم السياسي الحديث ان تشكل النظرية السياسية ، بعد ذلك الحين ، مركز منهج موضوعي ومسفسط للبحث الاجتماعي العلمي . وركز على تطبيق مفاهيم ومناهج من ميادين اخرى كعلم النفس والسوسيولوجيا وعلى تنمية تقنيات كمية للتحكم بالمقدار المتزايد من الوقائع التي كان الفرع آخذا في مراكمتها . وكان ميريام يرى ان العلم السياسي كان قد تقدم من مقاربة أستنتاجية مميزة ، قبليا ، للنصف الاول من القرن التاسع عشر ، مارا بطور تاريخي مقارن في النصف الثاني من القرن . وعلى الرغم من انجاز ضروب تقدم ، في بداية القرن العشرين ، في نمو العلم الاستقرائي في علاقة مع الملاحظة والقياس ، فان المستقبل كان يقتضي معالجة للسياسة والسلوك السياسي أمتن بنيانا على الصعيد النظري والسيكولوجي اذا كان يراد تحقيق المشروع العلمي للفرع وبلوغ أهدافه العلمية والديمقراطية .

ويجب التركيز على صفتين لهذه الفترة . فعلى الرغم من الانحياز الى العلمية المتزايد الوضوح في عمل مؤلفين كميريام ، أولا ، لم يحدث الا القليل من التوتر ، أو لم يحدث بالمرة ، بين تصوراتهم للنظرية العلمية الاختبارية ودراسة تاريخ الفكر السياسي. فقد عدت مهمتين متكاملتين، احداهما مكرسة للتحليل المعاصر للسيرورة السياسية والاخرى مكرسة لتطوره خلال التاريخ . وتصور العلم بقي عمليا ثانيا . فقد كان الهدف تيسير اصلاح سياسي والاسهام في تحديد سياسة عامة عقلانية .

وحولت المسائل الداخلية والدولية للثلاثينات الانتباه عن المسائل النظرية المجردة المتصلة بالعلم السياسي . وبقيت النظرية السياسية المقترحة في عمل مؤلفين مثل جورج سين ، بصورة رئيسية ، دراسة تاريخ النظرية السياسية وكانت ترمي ، خاصة ، الى التعبير عن الافكار الليبرالية والديمقراطية ونموها التاريخي وتعارضها مع الضلالات الشمولية للنازية والفاشية والشيوعية وتطابقها مع المبادىء العلمية . الا ان أفكار ميريام لم تنس وطورت من جانب هارولد لاسويل ، ولكنه جرى تصور النظرية السياسية ، عمليا ، كتاريخ للافكار السياسية أولا.

وعلى الرغم من ان « الثورة » السلوكية و « الحركة » التي نجمت عنها والتي انتهت الى تكوين التيار الرئيسي للعلم السياسي حوالي منتصف السبعينات ، لم تتخذ ، شكلا قبل الخمسينات ، فقد سبق ، في الاربعينات ، التعبير عن الآراء التي كانتا تمثلانها . وكانت هذه الآراء، من وجهات نظر عديدة ، آراء ميريام ولاسويل . وكان قسم من المسألة يقوم على الشعور بأنه لم يتحقق سوى القليل من التقدم بغرض تحقيق المثل العلمي الاعلى الذي اعتنقه ، مبدئيا على الاقل ، المختصون في العلم السياسي . وكان المبدأ المركزي للسلوكية المعبر عنه من جانب مؤلفين مثل دافيد ايستون هو تنمية علم سياسي على النموذج المنهجي للعلوم الطبيعية . والم يكن الهدف جديدا ، ولكن المذهب السلوكي كان يحتوي على سمات أصلية .

فمن جهة اولى ، ولأسباب متنوعة (منها السياق الدقيق الذي خلقته ايديولوجية الحرب الباردة والشعور بالانتماء القومي المتزايد بعد الحرب والمعونات التي أفاد منها البحث الاساسي) ، انكرت السلوكية الفكرة القائلة ان العلم السياسي يسهل الاصلاحات العملية وتربية المواطن واعطت الاولوية لفكرة علم خالص . ومن جهة ثانية ، نجحت في تغيير اساسي لبرامج البحث في العلم السياسي ـ خاصة بفضل اعتماد مناهج تحليل منتظمة وكمية . وكانت هناك ، ثالثا ، من وجهات نظر عديدة ، ثورة نظرية . وكان كثير من قادتها قد مارسوا النظرية

السياسية التاريخية والمعيارية . وكانت هذه النظرية تنزع الى ان تعد نمو النظرية الاختبارية مفتاح التقدم العلمي والى تركيز القسم الاكبر من الجهود على خلق هذه النظرية . وقد ادخلت الى وعي للذات نظري لا سابق له في موضوع النظرية والتفسيرات العلمية . وقد رفضت ، اخيرا ، ان يؤلف تاريخ النظرية السياسية الاساس الرئيسي للنظرية والتعبير المتميز عنها في العلم السياسي (وهذه خاصة اخرى هامة للحركة السلوكية) .

لماذا تنازعت المقاربات التاريخية والعلمية للنظرية السياسية بعد سنوات من التعايش ؟ جرى ذلك ، بشكل جلي ، لان السلوكيين كانوا يرون ان دراسة تاريخ النظرية السياسية يمثل مقاربة لا علمية ، انسانية ، تعود الى العصور القديمة وتعيق درب النمو العلمي . وكانت تشغل صعيدا كان يجب أن يكون من اختصاص النظرية داخل البحث الاختباري حول السلوك السياسي والسيرورة السياسية . الا انه كانت ، مسألة اعمق ، ولكنه نادرا ما عبر عنها ، على الرغم من ان تاريخ الفكر قد تعرض للهجمات ، ولو لم يكن ذلك الا لان الثورة كانت تحتاج الى شيء تثور عليه . ففي حوالي نهاية الثلاثينات ، كان مثقفون مهاجرون من المانيا ، مثل ليو شتراوس واريك فوغلين وحنة ارندت وتيودور ادورنو وهربرت ماركوز ، قد بدؤوا في ممارسة تأثير قوي على النظرية السياسية كفرع من العلم السياسي . وكانت أفكارهم ، اكانت يمينية أم يسارية ايديولوجيا ، مناقضة للقيم الاساسية التي كانت قد شكلت العلم السياسي الامريكي ، ومنها ايمانه بالعلم والتزامه بالديمقراطية الليبرالية وايمانه بالتقدم التاريخي . وهكذا كانت الثورة السلوكية ، من عدة وجهات نظر ، ثورة محافظة اعادت تأكيد القيم الاساسية للفرع على الرغم من التحويلات التي أجرتها في برامج البحث فيه .

وقد رد على النقد السلوكي المنظم من جانب باحثين مثل ايستون لما يدعي انه « افول » النظرية السياسية ، في الخمسينات والستينات ،

من قبل مؤرخين للنظرية السياسية كانوا ، مثل شتراوس ، يرون ان العلم السياسي الجديد كان احد الاعراض الواقعية للافول وانه يعكس ويشجع الازمة السياسية العامة للغرب بسبب اتجاهاته الوضعية وعجزه عن اخذ المسائل المعيارية في الحسبان . وقد تجلى النقاش حول السلوكية ، في الخمسينات ، الى حد بعيد ، في الجدل حول النظرية السياسية . فالذين كانوا يؤيدون تحليلا تقويميا ومعياريا ، وكذلك دراسة لـ « التقليد الكبير » والنص الكلاسيكي ، كانوا يرون ان النزعة العلمية للسلوكية تهديد لوجود النظرية السياسية ، في حين كان السلوكيون يرون ان هذه النظرية تمثل تسلط الماضي وتؤلف عائقا في وجه تقدم البحث العلمي الحقيقي . وعن هذه المساجلات ولدت صور عديدة للنظرية السياسية ـــ سواء اكانت فعالية تاريخية عمومية متجهة نحو نقد الحياة السياسية واعادة صياغة بناها أم منهجا للعلم المعرفي .

وحوالي منتصف الستينات ، كانت السلوكية قد اكتسبت موقعا سائدا في العلم السياسي . وعلى الرغم من ان النظريات السياسية والتقليدية قد حافظت على مواقفها المتنازعة خلال هذا العقد ، فانها اتجهت ، بصورة متزايدة ، الى اتباع طريقة منفصلة . واظهر نقاد السلوكية ، مثل شلدون فولن ، ان الشاغل المنهجي للعلم السياسي يمثل تخليا عن « نذر » النظرية السياسية . وكان باحثون عديدون ، مثل فولن ، ضعيفي الامل في النظرية السياسية كفرع من العلم السياسي. وكان المختصون في العلم السياسي ، من التيار المسيطر ، قد تخلوا الى حد بعيد ، بعد نجاحهم المهني ، عن نقد النظرية السياسية مع سعيهم وراء أهدافهم العلمية . وفي نهاية الستينات ، كانت المهنة قد قسمت النظرية السياسية ، رسميا ، الى ثلاثة أقسام تاريخية ومعيارية واختبارية . وكان معظم المختصين في العلم السياسي في تلك الفترة يرون أن محاولة تحقيق الرؤية السلوكية للنظرية العلمية اتخذت صورة تنمية اطر مفهومية مجردة كتلك التي تظهر في « منظومات» تحليل

مؤلفين مثل ايستون وكارل دوتش او ترجمت ، كما في حالة هاينز اولو او روبرت دال ، الى محاولة بناء نظرية بصورة استقرائية انطلاقا من قضايا اختبارية ذات عمومية متزايدة . واستمرت الحماسة للعلم وشاغل تنمية « ستراتيجيات تحقيق » في العقد اللاحق ، ولكن بعض التطورات بدأت في تغيير صورة النظرية وممارستها داخل هذا الفرع .

وحوالي نهاية الستينات ، بدأت السلوكية في اجتذاب الانتقادات من كل الجهات بسبب التأكيد عليها كـ « علم خالص » وفشلها في دراسة مسائل اجتماعية ملحة في تلك الفترة والتعبير عنها . وفي عام ١٩٦٩ ، اعلن ايستون « ثورة جديدة » في العلم السياسي ، « ثورة بعد سلوكية» كانت ، في البداية على كل حال ، تبدي مقداراً أدنى من الالحاح على المنهج والتقنية العلمية ومزيدا من الانشغال بالمسؤوليات العامة للفرع وبالمسائل السياسية . وقد أعاد هذا الامر تكوين الصور السياسية للفرع ، ونمت هذه الصورة طوال السبعينات ومثلت ، في الثمانينات ، الهوية الاساسية له . وكان هذا التطور يعني ، أيضا ، اهتماما أقل بنمو نظرية اختبارية عامة . واستمرت مختلف أقسام العلم السياسي في التوجه الى مشاغلها النظرية الاقليمية أوالنوعية ، ولكنه جرى تراجع تدريجي للمناقشات حول النواة النظرية للفرع .

وجرى تكميل هذا التراجع وتسريعه بنقد جديد للصورة السلوكية للنظرية والتفسير العلمي . وقد تكونت هذه الصورة على أساس الحجج المنطقية الوضعية الصادرة عن فلسفة العلم (راجع الوضعية) التي كانت قد بدأت ، حوالي نهاية الستينات ، في تلقي هجمات بعضهم ، مثل توماس كون . وبدأ هذا العمل ، الى جانب مساءلات جديدة في فلسفة العلوم (كتلك التي اقترحها بيتر وينش والفرد شوتز) بصدد العلم الاجتماعي الوضعي في المساس بالنظرية السياسية . وكرس قسم كبير من مناقشات السبعينات لمساجلات نظرية حول طبيعة النظرية والتفسير العلمي . وفي حين كان نقاد السلوكية السابقون قد اثاروا

اسئلة بصدد قيمة العلم وقبلوا ، الى حد بعيد ، تصور السلوكية الوضعي للعلم ، فان النقد الجديد كان يضع موضع المساءلة صحة التصور السائد للعلم الطبيعي وليس فكرة الوحدة المنهجية للعلم فقط .

وقد أدت هذه المساجلات الى اضعاف تأثير التأكيدات الوضعية في الميدان ، ولكن المختصين في العلم السياسي أكثر انشغالا ، عامة ، اليوم ، بالكفاءة السياسية لتحليلاتهم منهم بقضايا الهوية العلمية . وفي الوقت نفسه بدأ المنظرون السياسيون في الابتعاد عن مسائل العلم السياسي وفي توجيه انتباههم نحو مسائل منهجية وجوهرية مرتبطة بالتزاماتهم السياسية الشخصية . ووصلت النظرية السياسية في نهاية السبعينات ، فيما يتعلق باتجاهاتها التي لم تكن مرتبطة ، مباشرة ، بالتيار الشائع للعلم السياسي على الاقل ، الى تكوين بقعة متميزة ، ولكنها مقبولة ، في فرع العلم السياسي وجرى امتصاصها في مختلف سلاسل المسائل التي تعرّف الميدان الاوسع للنظرية السياسية التي كانت قد نمت خلال العقد . وكانت هذه المسائل ناجمة عن أعمال ، مثل أعمال جورجن هابرماس وجون راولز وروبرت نوزيك وآخرين ، وكذلك عن مؤلفات متزايدة العدد رأى ، فيها ، عدة أشخاص علامة بعث للنظرية السياسية في عصر ما بعد الوضعية .

ويمكن اطلاق تقويمات مختلفة على الوضع الحالي للنظرية السياسية ومنظوراتها المستقبلية . فقد استقبل كثيرون جيدا التعددية والحيوية اللتين ميزتا النظرية السياسية عامة ، في سنوات ما بعد الوضعية ، وكذلك تخليها عن اشكالية التيار المسيطر للعلم السياسي . ويقدر آخرون اننا لا نرى ، جيدا ، الهوية الثقافية لهذا الميدان وانه على الرغم من أن الجدال بين النظرية السياسية التقليدية والنظرية السياسية العلمية قد دفن حقا ، فان المسائل قد ازيحت ولم تحل . فقد تخلت النظرية السياسية عن مهمة هامة بتخليها عن التقويم النقدي للعلم السياسي . ويحتفظ بعضهم بالامل في اعادة توحيد مختلف فروع النظرية السياسية واعادة توحيد النظرية السياسية والعلم السياسي .

وهم يعتقدون انهم يرون علامات مثل هذه الصيغة في توارد المشاغل بين تحليل السياسية العامة في العلم السياسي والنظريــة السياسية المعيارية مثلا.وبعضهم متشائم بعض الشيء حول هذا الموضوعويعتقدون أن التعددية الظاهرة ونمو النظرية السياسية يعنيان ، حقا ، ضياعــا وانتاجا زائدا ، وانه لم يحدث الا القليل من التقدم لاستبعاد المسائل الدائمة المتصلة بالعلاقات بين النظرية السياسية والسياسة على الرغم من معنى جديد لقابلية التطبيق العملي .

وقد كان العلم السياسي والنظرية السياسية ، كفرع من العلم ، أصل الاختراعات الامريكية ، ومنذ البداية دارت المسائل التي ولدت في هذين الميدانين وحولهما حول العلاقات بين الخطابين الجامعي والعام . وحتى عندما تخلى الفرع العام للعلم السياسي ، في العهد السلوكي ، عن الفكرة التقليدية للعلم السياسي كعلم عملي في أساسه ، فانه قد جرى الاحتفاظ بهذا التصور في صميم النظرية السياسية .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من انبثاق تنوع من صور النظرية السياسية مرتبط باهتمامها بمسائل سياسية متنوعة جدا ، كما هو الامر في حالة النظرية النقدية ومدرسة فرنكفورت ، فان مسألة العلاقات بين النظرية السياسية والسياسة تبقى غير محلولة . وبعض هذه المسائل نفسها متضمنة في فكرة العلم السياسي بوصفه علما للسياسة . وربما ستشجع هذه السلسلة من المسائل ، في نهاية ، المطاف ، اعادة الارتباط بــين النظرية السياسية والعلم السياسي .

النظرية النقدية

يطلق اسم النظرية النقدية على نظرية اجتماعية ماركسية محدثة صادرة عن معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي (مدرسة فرنكفورت). وقد اسس المعهد عام ١٩٢٣ واراد لنفسه ان يكــون مركــزا للبحث

الماركسي المتعدد الفروع . وتطور بصورة أصلية في ظل ادارة هوركهايمر (١٨٩٥ ــ ١٩٧٣) ابتداء من عام ١٩٣٠ . وقد شكل ماكس هوركهايمر وتيودور ادورنو (١٩٠٣ ــ ١٩٦٩) نواة المعهد ، ولكن مثقفين ألماناً عديدين اشتركوا فيه . واهمهم ، دون شك منظر الادب والتر بنجامان والفيلسوف هربرت ماركوز وعالم النفس اريك فروم . وكان هناك ، أيضا ، أوتو كيرشهايمر وفرانز نيومان (سياسة وحقوق) وفريدريك بولوك وهنريك غروسمان واركادي غورلاند (اقتصاد سياسي) وليو لوفنتال (أدب) وبرونو بتلايم وناتان اكيرمان وماري جادوها (علم نفس)

وقد ارغم المعهد على مغادرة فرنكفورت عام ١٩٣٣ ، واستقر في الولايات المتحدة عام ١٩٣٥ . وعاد ، من جديد ، الى فرنكفورت عام ١٩٥٠ بادارة هوركهايمر وادورنو ، في حين بقي ماركوز واخرون في الولايات المتحدة . وكان في مركز تصور اصيل للمجتمع والثقافة ممثل ، بتفاوت ، في عمل الاعضاء والمشاركين .

ويمكن للنظرية النقدية، اولاً ، أن تعد جزءا من اتجاه أعم للماركسية الغربية في الثلاثينات اهتم ، بصورة اوثق ، بالفكر غير الماركسي ، بالمسائل الثقافية والايديولوجية على حساب الاقتصاد السياسي وتوجه الى المثقفين اكثر منه الى البروليتاريين . وفضلا عن ذلك ، يجب اعادة وضع النظرية النقدية في الموقف الثقافي لماركسيي اوروبا الغربية الذين واجهوا ، في الثلاثينات ، الثلاثي المستحيل ــ الراسمالية الليبرالية والستالينية والفاشية . ولم يكتف المؤلفون المرتبطون بالمعهد ، على غرار ماركسيين اكثر تقليدية ، بأن يروا ان الفاشية لم تكن سوى صورة للراسمالية الاحتكارية المتحولة . ولم يماثلوا ، كذلك ، بين الستالينية والفاشية على غرار منظري الشمولية لما بعد الحرب ولم يقابلوهما بالصورة المثالية للديمقراطية الليبرالية . فقد أدهشتهم مشابه التنظيم والتكنولوجيا والثقافة وبنية الشخصية بين كل هذه الصور للمجتمع واعطوا ، بالتالي ، هذه الظواهر ، في تحليلاتهم ، مكانة اهم من تلك التي اعطاها اياها معظم المؤلفين الماركسيين .

وفهمت النظرية النقدية ، منذ البداية ، كنظرية اجمالية تحلل المجتمع مع فكرة وجوب تغييره . وتتأمل النظرية في موقعها وفي مقولاتها التفسيرية « ان القبول النقدي للمقولات التي تضبط الحياة الاجتماعية يحتوي ، في الوقت نفسه على ادانتها » (هوركهايمر «النظرية النقدية»). فلا تفهم الفاشية ، مثلا ، بموجب مقولات الليبرالية الغربية بقدر ما هي ايديولوجية نظام اجتماعي أنتج الفاشية . « ان الذي لا يرغب في الكلام عن الرأسمالية يجب أن يحتفظ ، أيضـا ، بالصمت حول الفاشية » (هوركهايمر ، مستشهد به في كتاب جاي : « الخيال الديالكتيكي ») . وكانت النظرية النقدية معادية ، أيضا ، للحدود التقليدية بين الفروع . فالكتاب المبكر الصادر عام ١٩٣٦ « دراســات في السلطة والاسـرة » كان يتضمن مناقشات هامة حول الفكر الاجتماعي والسياسي ، وكذلك عناصر اجتماعية ــ سيكولوجيــة ، وكانت « الشخصية التسلطية » مكرسة لأن تفهم بموجب التحليل الاكثر عقلانيــة لكتاب « ديالكتيكية الأنوار » الصادر عــام ١٩٤٧ والذي ترى اللاسامية ، فيــه ، في ضوء السيطرة العقلانيــة التي افتتحتها الانوار . فالفاشية « تسعى الى أن تجعل من تمرد الطبيعة المكبوتة ضد السيطرة مفيداً ، مباشرة ، لهــذه السيطرة » (هوركهايمر وادورنو) .

وكان مفهوما السيطرة والسلطة اساسيتين في عمل المعهد . وعلى الرغم من ان الفاشية هي المثال الرئيسي للسيطرة ، فان هذه الاخيرة هي ، ايضا ، المبدأ المركزي للمجتمعات الليبرالية . وهو أهم ، دون شك ، مقولات السياسة الاقتصادية الماركسية . وكما كتب ادورنو في مقا ل متاخر ، « فان وراء رد البشر الى حالة عملاء لقيمة التبادل وحملة لها سيطرة البشر على البشر » . ومفهوم ماركوز عن القمع ــ الفائض المعالج في « توعك الحضارة » (١٩٣٠) ، وهــو كتاب ينتقد فرويد ، معرف بوصفه « التضييقات التي تقتضيها السيطرة الاجتماعية » ، فوق تلك التي كانت ، كما اعتقد فرويد ، ضرورية لكل مجتمع منظم والتي يسميها ماركوز « الممارسة العقلانية للسلطة » (ايروس والحضارة ١٩٥٥) .

والتمييز اساسي للفكرة التي لدى المنظرين الانتقاديين عن العلاقات بين العقل والسيطرة . فهم ينتقدون الترتيبات الاجتماعية القائمة باسم العقل وباسم مجتمع بديل اكثر عقلانيــة ، مع الاقتنــاع بأن الحريــة الاجتماعية لا تقبل الفصل عن الفكر المتنور » (هوركهايمر وادورنو) . الا انهم يرون ان العقلانية الاداتية أو التكنولوجيا هي اساس « اللا حرية المريحة ، المرنة ، العاقلة ، الديمقراطية » (ماركوز : « الانسان الوحيد البعد » ١٩٦٤) . وعلى الرغم من ان ماركوز يقيم نقده على خبرتـه الامريكية ، فانه طبقه ، ايضا ، على مجتمعات اشتراكية الدولة : « الشرق ، وليس الغرب ، هو الذي طور ، باسم الاشتراكية ، العقلانية الغربية في صورتها القصوى » .

وقد سبق هوركهايمر وادورنو نقــد ماركوز للمجتمع الصناعي في « ايروس والحضارة » و « الانسان الوحيد البعد » وفي مؤلفات أكثر تأخرا ، بصورة أكثر تأملية في « ديالكتيكية الانوار » . فسيطرة وسائل العقــل على الطبيعة تقــود ، حتما ، الى السيطرة على الانســان . « والانوار شمولية » في نظر الصيغة التجريبية لبداية المؤلف . وينتقد « ديالكتيكية الانوار » ، ايضا ، ثقافة الجماهير أو « صناعة الثقافة » ، وهو الاسم الذ ييفضله هوركهايمر وادورنو . وهما يريان فيها منظومة متجانسة في الالهاء مجردة من الطاقة النقدية التي امتلكتها الثقافة العليا ، سابقا ، وانها لا تفيد الا في تثبيت نظام سيطرة . وهما يلحان على التفاعل بين السياسة والسوسيولوجيا وعلم النفس : « ان قوة المجتمع الصناعي تسكن في أذهان البشر » . وربما سيبقى هؤلاء المؤلفون مشهورين بتحليلهم للثقافة خاصة . وقد انتج ادورنو ، بشكل خاص ، مجموعة هامة من المؤلفات حول مسألة الجمال ، وحول الموسيقى بشكل اخص . واقتصر اسهامهم في الفلسفة على تعليقات وانتقادات بشكل خاص : مؤلفات هوركهايمر حول فلسفات التاريخ ، أنتقادات ادورنو لهوسرل وهيديغر

وكتاب ماركوز عن فلسفة هيغل ، « العقل والثورة » (١٩٤١) . ولكن كتاب ادورنو الرئيسي « الديالكتيكية السالبة » (١٩٦٦) سيبقى ، بالتأكيد ، احد الكلاسيكيات الفلسفية للقرن العشرين .

وما ان عادت مدرسة فرنكفورت الى المانيا حتى مارست تأثيرا اساسيا على المانيا الغربية التي كانت ، بالاحرى ، محافظة . وكان الحدث الثقافي الرئيسي مهاجمة المدرسة ، في الخمسينات وبداية الستينات ، للوضعية والاختبارية في العلوم الاجتماعية . وكان الحدث السياسي الرئيسي ، بكل تأكيد ، صعود الحركة الطلابية والمعارضة خارج البرلمان اللذين كانت لمدرسة فرنكفورت ، معهما ، علاقات صعبة ، وعدائية في نهاية المطاف . وتطورت النظرية النقدية بعد وفاة ادورنو ، عام ١٩٦٩ ، على صورة اكثر اسهابا في مؤلفات جورجين هابرماس وكارل ـ اوتو ابيل وكلاوس اوف والفريد شميدت والبرخت فيلمر وآخرين .

لقد ارادت النظرية النقدية ، اذ ذاك ، التعالي بالتمييزات الاصطلاحية بين السوسيولوجيا ، من جهة ، والفلسفة وعلم النفس والفكر السياسي من جهة أخرى . وتصدى هؤلاء المؤلفون ، خاصة لفكرة تمييز بين نظرية سياسية معيارية والعلم السياسي الاختباري . وكانوا ،، في هذه المسألة ، قريبين من التصور الماركسي الذي يربط بين العلم الاجتماعي والنقد الاجتماعي . الا ان ماركسيين اكثر تقليدية كانوا ، في الوقت نفسه ، يرون ان تخلي المنظرين النقديين عن الثورة البيروليتارية واستعارتهم الاصطفائية من مصادر غير ماركسية يستبعدانهم من التقليد الماركسي . الا انه جرى التعالي بهذه التقليدية الماركسية ، كما جرى التعالي بالتقليدية الوضعية التي تلح على الفصل بين الوقائع والقيم ، بشكل واسع في الفكر السياسي والاجتماعي الغربي اليوم . وقد الهمت النظرية النقدية ، حول هذه النقطة ، مؤلفين عديدين اكثر حداثة حتى ولو لم يتعاينوا معها .

وعلى الرغم من ان النظرية النقدية قد رفضت التمييز بين النظريتين المعيارية والاختبارية ، فاننا نستطيع استخدام هذا التمييز ، بصورة غير رسمية ، لتصنيف اسهامات اصحابها في الفكر السياسي الحديث . فقد تعاينوا ، فيما يتعلق بالفلسفة ، مع المثل العليا للنظرية الليبرالية الكلاسيكية والديمقراطية ، في حين كانوا يطورون ، في الوقت نفسه ، النقد الماركسي للديمقراطية الليبرالية. وقد رأوا أن الليبرالية لا تستطيع ملاحقة مثلها العليا اذا بقيت مرتبطة بالرأسمالية ، وبالتالي بالسيطرة الاداتية العقلانية وقمع العمل المأجور . وهذا الامر يبرز ، بوضوح ، في بحث ماركوز حول «النضال ضد الليبرالية في التصور الشمولي للدولة» (١٩٣٤) . وهو أيضا ، على صورة معممة واكثر جذرية ، الموضوع الرئيسي لكتاب هوركهايمر وادورنو ، « ديالكتيكية الانوار » . واستعاد هابرماس هذا الموضوع فيكتاب «البنى الحديثة للوعي» الصادر عام١٩٦٢. وهو يرى ان المفهوم الليبرالي العام ، بسبب كل تحديداته الطبقية (ويمكن اضافة الجنسية) ، قوة نقدية في سياسة الدولة يفتقر اليها العالم الحديث حيث أصبح الرأي العام مجرد كمية يجب ان يتلاعب بها السياسيون والتسويق ووكالات الاعلان التي يستخدمونها .

وهكذا يتراكب تصور كلاسيكي للديمقراطية ، بوصفها حلقة تشكيل توافق عقلاني ومفتوح وحلقة اتخاذ قرار ، مع النقد الحدثي للوضعية العلمية والسياسة التكنوقراطية . وقد طور هابرماس هذا الموضوع بصورة اعمق ، ولكنه موجود ، من قبل ، في التحليلات السابقة للمنظرين النقديين حول الفاشية والستالينية والرأسمالية الاحتكارية ، كما هو موجود ، بتعابير اكثر فلسفية ، في مناقشات هوركهايمر المتعلقة بفلسفة التاريخ البورجوازية (١٩٣٠) وفي نقد ماركوز الهيغلي ر الماركسي للوضعية في«العقل والثورة».ولتصور السياسة لدى مدرسة فرانكفورت مشابه مع تصور حنة ارندت ، ولكنه قائم على نقد اوسع واقوى دعما بالأدلة للمجتمع الصناعي المتقدم وبما كان حركة الثقافة القادة المسيطرة في مرحلة مابعد الحرب في الغرب . وعندما الحت هذه الثقافة المضادة

على الموضوعات السياسية المرتبطة بالشخص ، موضوعات التحرر الجنسي ونقد الاسرة المتسلطة والبنى التربوية ، فانها قد سلكت ، الى حد بعيد ، اتجاها رسمته دراسات سابقة في « المعهد » حول « السلطة والاسرة » (١٩٣٦) . واسهمت هذه التغييرات ، بدورها ، في نمو الحركات النسائية . اما في الاوساط الجامعية ، فان فرع السيكولوجيا السياسية قد استند ، حيث افلت من دور الاختبارية العلمية ، الى « الشخصية التسلطية » والى عمل اريك فروم ، ولاسيما كتابه « الهرب من الحرية » (١٩٤٢) .

ولم تنجح ثقافة الستينات المضادة في تطوير بنى سياسية قابلة للبقاء ، وهو فشل كان ماثلا مسبقا ، بمعنى ما ، في ابتعاد المنظرين النقديين عن السياسة « العملية » (يثير مصطلح « العملية » الريبة بقدر ما يستلزم التوافق مع البنى المؤسسية القائمة) . وهذا العداء للسياسة الاصطلاحية او لسياسة الجهاز تتجلى في المعارضة خارج البرلمان في المانيا الغربية وغيرها ، في حركات الطلاب ، وفي التوترات بين الاحزاب « الخضراء » الالمانية وداخل المتطرفين الراديكاليين في الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، كحزب العمال البريطاني ، في مرحلة أحدث .

وقد كان للنظرية النقدية دور هام في تشكيل الوعي السياسي الحديث . وكون هذا الاسلوب الثقافي القاسي ، المتصلب ، قد اكتسب مثل هذا النفوذ في الستينات والسبعينات لايفسر الا بكونه لامس وترا حساسا في الوعي السياسي الغربي . فقد كتب ماركس يقول : « وكما تجد الفلسفة سلاحها المادي في البروليتاريا ، كذلك فان البروليتاريا تجد سلاحها الثقافي في الفلسفة » . والنظرية النقدية لم تأمل ، قط ، في ان تجد سلاحها الثقافي في البروليتاريا . لقد ارادت الاستناد الى قاعدة ربما كانت اكثر انتشارا وجدتها ، دون ان يخلو ذلك من مفاجأة ، في « الاجزاء » السياسية للحركات البديلة الحديثة ، أو الثقافية المضادة ، التي غالبا ما صنعت « فرنكفورت » اسلحتها الثقافية سواء اكانت هذه الحركات واعية لذلك أم غير واعية له .

النفعيــة

« النفعية » هي الاسم الذي اطلق على تصور اخلاقي تبرر بموجبه، بصورة مباشرة ، او غير مباشرة ، الافعال والسياســات والقــرارات والخيارات بميلها الى ترجيح سعادة الذين تمسهم . والنفعية مرتبطة باسمي جيريمي بنتام وجون ستيوارت ميل ، وباسماء هنري سيد غويك ومور وسمارت وهايد في مرحلة احدث . ولم تف النفعية ، قط ، منذ عصر بنتام وميل ، عن احتلال مكانة مركزية في النظرية الاخلاقية . وقد زادت التطورات الحالية في الاخلاق المطبقة اهميتها بقدر ما يشغل هذا التيار الفكري الاخلاقي الحالي .

كان بنتام يرى ان الافعال صحيحة اذا نزعت الى ترجيح السعادة وسيئة اذا نزعت الى انتاج عكس السعادة ، علما بأن السعادة مأخوذة بمعنى اللذة و « اللاسعادة » مأخوذة بمعنى الالم ، وانعدام اللذة . ويمكن للذات والالام ان تكون موضوع مقاربة كمية (يمكن ، مثلا ، تقويمهابموجب معايير متنوعة ، كحدتها ومدتها . .) . وفي هذه المقاربة ، يصبح تعريف وحدات اللذة والالم ممكنا . وهذه الصياغة الكمية حيادية من حيث انه يمكن تطبيقها على اللذات المختلفة لاشخاص مختلفين . وهي ايضا ، حساسة للحدة ، تسمح بادراك مختلف مستويات لــذات اشخــاص مختلفين. فيختلف تأثير فعل ماحسب مدته والعدد الكلي للاشخاص الذين يمسهم ، وحسبان حساب لهذا الوجه جزء هام من الصياغة الكمية . فيمكن ، اذ ذاك ، جمع وحدات او قيم مختلف اللذات والالام المنتجة لدى الاشخاص المختلفين الذين يتأثرون بفعل ما: فسوف يكون الالم في فعل ما جيدا اذا كانت اللذة التي ينتجها اكبر من الالم الذي يولده . والهدف العام هو رفع اللذة الى الحد الاعلى ، وبعبارة اخرى يجب ان تكون كفة الميزان الصافي للذة راجحة الى اقصى حد ممكن على كفة الالم بالنسبة لمجموع الذين يمسهم ذلك . .وصيغة « اكبر سعادة لاكبر عدد » تعبر

عن هذا الهدف وكانت دائرة المصلحين الاجتماعيين والسياسيين والحقوقيين الذين تجمعوا حول بنتام تستند الى هذه الصيغة لتنادي بتغييرات في تنظيم المجتمع .

وقد قبل جون ستيوارت ميل ، على الرغم من بعض التحفظات ، مقاربة بنتام الاجمالية بما فيها نزعة المتعة لديه والفكرة القائلة ان كل اعمالنا مدفوعة باللذة والالم . الا ان ميل يرى انه يجب التمييز بين انواع اللذات وكمياتها والحديث عن لذات عليا ولذات دنيا . وهذه المقاربة تؤدي الى عدد من الصعوبات . فليس واضحا ، من جهة اولى ، انه يمكن دعم الفكرة القائلة انه يجب التمييز بين صفات اللذة (اللذة هي اللذة على الرغم من ان ما يسببها متحول) ، وهذا التمييز نفسه يهدد ، من جهة اخرى ، بأن يجعل حساب وحدات اللذة او قيمها المرتبطة بفعل ما مستحيلا . وهكذا تجعل هذه المقاربة المقارنات بين الاشخاص مستحيلة .

ان نفعية بنتام وميل الكلاسيكية هي صورة لنفعية الفعل (ذكرت ، احيانا ، شكوك حول هذا التفسير فيما يتعلق بميل) . وهذا النموذج من النفعية الذي يقول أن الفعل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه في جودة نتائج أي خيارا آخر على الاقل يعارض ، اليوم ، بنماذج أخرى للنفعية ، كنفعية القاعدة والتعميم النفعي (وكذلك نفعية الدافع) . ان الفعل يكون صحيحا ، بموجب نفعية القاعدة ، اذا طابق قاعدة يكون لاحترامها العام نتائج جيدة . وهذه النظرية تريد تخفيض المكانة المعطاة لنتائج الافعال وابراز أهمية حسبان حساب لتطابق الأفعال مع قواعد بوصفه محددا لسلامة الأفعال . والفعل صحيح ، بالنسبة لنظرية « التعميم النفعي » ، اذا كانت لأفعال من هذا النوع منجزة عموميا (أو عامة) نتائج جيدة . وهذه النظرية تريد أن تقيم الحكم على فعل ما على نتائجه في الحالة الفرضية التي ينجز ، فيها ، عموميا (أو عامة) ، فعل من هذا النوع ، وليس على نتائجه الفعلية . ويجري جدال حول معرفة ما اذا كان « التعميم النفعي » صورة من صور نفعية القاعدة وما اذا كانت نفعية القاعدة لا تتحول الى صورة لنفعية الفعل .

فلا يشير مصطلح النفعية ، اذن ، الى نظـرية وحيدة ، بل الى مجموعــة نظريات هي تنويع لموضــوع واحــد . ولهــذا الموضــوع اربع مركبات .

١ ـ مركبة متصلة بحسبان حساب للنتائج والقائلة ان ما هو صحيح مرتبط ، بطريقة ما ، بانتاج نتائج جيــدة .

٢ ـ مركبة متصلة بالقيمة وترى أن الصفة المفيدة او السيئة للنتائج يجب أن تقوم بموجب معيار باطني للخير .

٣ ـ مركبة متصلة بمجال التحليل وتقول ان ما يحسب له حســاب في تحديد ما هو صحيح هو نتائج الأفعال بالنسبة لجملة الأفراد وليس بالنسبة لفرد خــاص .

٤ ـ مبدأ منفعة يقول انه يجب السعي الى رفع ما يعرفه معيار الخير بوصفه جيدا ذاتيا الى الحد الأعلى .

و « نفعية الفعل » القائلة ان الأفعال جيدة أو سيئة بموجب الصفة الجيدة أو الرديئة لنتائجها حصرا ، هذه النفعية تحتوي على الخصائص الاربع المذكورة اعلاه . فـ « النتيجية » هي التصور الذي يقول ان نتائج فعل ما هي ، وحدها ،التي تجعله صحيحا او سيئا . و « النتيجية » موضوع انتقادات عديدة ، لا سيما وانه يصعب أن نقول أين تبدأ نتائج فعل ما وأين تنتهي وان ندقق في مكانة الظروف في التصور النتيجي للعدالة . أن « النتيجية » تطرح مسائل نوعيــة بصورة مستقلة عــن اشتمالها في « نفعية الفعل » . وقد كان المدافعون عن هذه المقاربة يركزون دفاعهم عن « النتيجية » ، ضد الأفكار المنافسة ، سابقا ، على رفض الانتقادات القائلة ان النتيجة تولد اذهانا فاسدة « وانهــا تستبعد أي نمط من الأفعال ، بوصفه سيئا ، بصورة مستقلة عن نتائجه وتضــع كل فرد تحت رحمة أشخاص افسدتهم النتيجية (ويمكن ، من أجل جعل الفعل الذي يرغبون في انجازه مرغوبا فيه ، ان يرتبوا الأمور بحيث تكون

لكل فعل متوقع آخر نتائج سلبية) . وقد تركز النقد ، تدريجيا ، على كون النتيجية تغالي في فصل تحليل مشروعات المرء الخاصة عن التزاماته وعلاقاته ، وكذلك عن كليته الخاصة بقدر ما لا ينبغي الاهتمام بالمشروعات الشخصية أكثر من الاهتمام بمشروعات شخص آخر ، الا اذا اقتضت النتائج ذلك .

وفضلا عن ذلك ، فان بعض المسائل تنجم عن كون « نفعية الفعل » تشمل النتيجة . وكانت المسائل المثارة ، في مرحلة أولى ، تتصل ، خاصة ، بطبيعة القواعد الأخلاقية والاجتماعية ومكانتها ووزنها داخل « نفعية الفعل » . أما اليوم ، فهي تتركز ، بصورة رئيسية ، على طبيعة الحقوق الأخلاقية الفردية ومكانتها ووزنها داخل النفعيات عامة . ان المهم ، في النتيجية ، هي النتائج ، وليس من يعانيها ، أو طبيعة اللذة التي يتم الحصول عليها . وقد انتقدت فكرة حياد قياس المنفعة (الموصوف سابقا) . وهذا النقد يستند الى كون قياس المنفعة الحيادي (مجموع المنافع الايجابية ناقصا مجموع المنافع السالبة) لا يأخذ في حسبانه كون النتائج تصيب فرديات مختلفة . وبعبارة أخرى ، أنه لا ينجح في أن يحسب حسابا ، كما ينبغي له أن يفعل ، لكون الأفراد ، كأشخاص مستقلين ، يملكون حقوقا خاصة وفرديات ، ومشروعات ومشاغل شخصية وقيمة ضمنية . الى أي حد يكون هذا النقد مقنعا ؟ لقد شجعت الأهمية الأساسية لهذا السؤال على نمو نظرية قائمة على وجود حقوق أخلاقية فردية تحمي كل كائن بشري .

ان كل نفعيات الفعل (وكل النفعيات بصورة أعم) تفترض تعريف معيار خير في ذاته للقدرة على تقويم الخير المرتبط بنتائج الأفعال . ويمكن أن نميز بين المعايير المتعية والمعايير غير المتعية أو المثل العليا ، حتى لو وجدت فواصل أشد تعقيدا داخل كل معسكر . ان المتعية لا تستطيع أن تأخذ في حسبانها الا اللذة الجسدية . وهي تستطيع ، ايضا ، كما فعل بنتام ، أن تشتمل (بصورة على ما يكفي من الابهام)

على عناصر كالربح والمزية . وقد تبنى كل من ميل وسيد غويك معيار اللذة ، مع وجود فروق بينهما . ان ميل يميز بين صفات اللذة ، في حين يعتمد سيد غويك مبدأعدالة ، بالاضافة الى معيار اللذة لديه وبصورة مستقلة عنه ، من أجل أن يبين أن نظريته تأخذ في اعتبارها توزيع اللذة كما تأخذ في هذا الاعتبار رفعها الى الحد الأعلى . وهناك : أيضا ، فروق في المعسكر المثالي . أن ستيسز يعبر ، بمصطلح السعادة ، عما يشمل اللذة ولكنه لا يقتصر عليها .ويرى هاستنفز راغدال ومور أن هناك عددا من الأشياء ، غير اللذة والسعادة ، جيدة في حد ذاتها (كخبرة الجمال مثلا) . ويتفق المعسكران على هوية ما هو جيد في ذاته ، أي بعض الحالات الذهنية أو الشعورية التي تعد ، بصورة جماعية ، « لذة » أو « سعاده » .

وقد ابتعد بعض المؤلفين ، مؤخرا ، عن التصور الثقافي للقيمه والمنفعة لصالح تصور مركز على تلبية الاهتمام . والاهتمامات ، في هذه الحالة ، مصطلح نوعي بعطي تعددا من الرغبات والأفضليات . ومسالة معرفة الرغبات التي يجري السعي لرفع تلبيتها الى الحد الأعلى (الرغبات الحالية والمقبلة ، الرغبات العقلانية واللاعقلانية) تصبح اساسية .. والذين يتبعون هذه المقاربة ، بسبب مسائل مرتبطة بحسبان حساب للرغبات الحالية ، وأيضا للمستقبلية منها ، يركزون ، في نهاية المطاف ، على الرغبات العقلانية أو المزودة بمعلومات . وتصبح نظرية متينة للقيمة تدمج الرغبات العقلانية أمرا ضروريا . ومهما تكن المقاربة الأولية المتبناة ، فيجب ان تستطيع اجراء مقارنات بين الأشخاص . ومعرفة وما اذا كان هذا الأمر ممكنا موضع جدل كبير على الرغم من أن فلاسفة نفعيين وعلماء اقتصاد قد بدؤوا مؤخرا عملا هاما وجديدا حول هذه المسألة .

ان مجال الفعل يشمل ، بالنسبة لنفعيي الفعل ، كل الأشخاص الذين يمسهم الفعل ، وهو يتصل بهم بالتساوي فيما بينهم بموجب

الدرجة التي يمسهم بها . هل يشمل ذلك الحيوانات ؟ ان بنتام يعتقد ذلك لأنه يرى أنها تستطيع الاحساس بالألم . ووجهة النظر هذه ليست جلية اذا جرى تبني مقاربة بموجب تلبية الرغبة . فيجب أن تستطيع الحيوانات امتلاك رغبات عقلانية من أجل أن تؤخذ في الحسبان . وتطرح المسألة ، أيضا ، بصدد صغار الأطفال وأصحاب الاعاقات العقلية الخطيرة والسباتيين (غير المعنيين بمعيار بنتام) . وان جزءا من المسألة يقوم ، كما يبدو ذلك بوضوح في المجادلات حول الاجهاض ، على تقرير من سيعد شخصا . فيجب ، اذن ، الدفاع عن معايير الشخصية بمساعدة حجج دقيقة .

ويفترض مبدأ المنفعة وجود معيار يسمح بتعريف الخير في ذاته . والصيغة المجردة كتلك القائلة أنه « يجب رفع المنفعة الصافية الى الحد الأعلى » ، لا تقول لنا ما الذي يجب رفعه الى الحد الأعلى . وان معيارا للخير يسمح بالانتقال الى صيغ مشخصة وقابلة للتطبيق ، كتلك القائلة أنه « يجب رفع جملة تلبية الرغبات ، دائما ، الى الحد الأعلى » . أن مبدأ المنفعة هو مبدأ رفع الى الحد الأعلى يحرض من يتبنونه على ان يرفعوا الى الحد الأعلى كل ما عرفه معيارهم للخير بوصفه جيدا في ذاته. والمبدأ مطبق مباشرة ، في حالة نفعية الفعل ، على الأفعال .

وهذه النقطة الأخيرة تثير صعوبات : فالتطبيق المباشر للمبدأ على أساس مقاربة فعل بعد فعل يمكن أن ينتج :

آ ــ صدامات مع « القناعات الأخلاقية العادية (يمكن رفع المنفعة ، في حالة خاصة ، بايقاع الأذى بأحدهم مثلا) .

ب ــ عدم رفع المنفعة الاجمالية الى الحد الأعلى حتى لو رفعت المنفعة الى الحد الأعلى في كل حالة مأخوذة منفردة (يمكن لشخص يرغب في أن يكون عدّاء ان يرى ، كلما حان وقت التدريب ، أنه

يرغب في فعل شيء آخر بحيث انه حين يرفع الحد الأعلى ، دائما ، تلبية الرغبة في كل حالة خاصة لا يلبي ، قط ، رغبته العامة في أن يكون عدّاء) .

ولمواجهة هذه الصعوبات وغيرها ، اقترح هار ونفعيون آخرون تصورا ثنائي المستوى للاخلاق يقوم على نوع من نفعية القاعدة على المستوى الأول ، وعلى نوع من نفعية الفعل في المستوى الثاني ، أو المستوى الحرج . والعنصر الأساسي في نظرية المستويين لدى هار هو ان نفعية الفعل تستعمل في المستوى الحرج لاختيار العلامات التي تسمح ، بعد ذلك ، بتوجيه حياته في المستوى الحدسي . والعلامات المختارة ستكون تلك التي ترفع المنفعة الى الحد الأعلى لو طبقت بصورة عامة . وهكذا ، وبما أن اختيار هذه العلامات قد جرى مع حسبان حساب لمواقف يمكن ، احتمالا ، أن نوجد فيها ، فان الفعل المتوافق معها سيعطينا أفضل فرصة لعمل ما هو صحيح ، اي لانجاز الفعل الذي تكون نتائجه العامة في جودة نتائج أي اختيار آخر على الأقل . ونظرية هار ليست نتيجية الا بصورة غير مباشرة بقدر ما تستبعد ، على المستوى الحدسي ، كل لجوء هام الى نتائج الأفعال . وهذا ما يلغي ، فعليا ، الصراعات مع « الرأي المشترك » وهذه النظرية تتجنب ، بقدر ما لا تطبق مبدأ منفعة فعل بعد آخر ، المسائل التي تولد من هذه المقاربة .

النقابيـة الثوريـة

تطورت نظرية النقابية الثورة انطلاقا من تجربة الحركات النقابية الفرنسية . وغالبا ما يستعمل التعبير للاشارة الى نظريات اشتراكية ترى ان نضال الطبقة العاملة ضد الرأسمالية يجب أن يمارس من جانب النقابات أو من جانب منظمات عالمية اخرى وأن يتخذ صورة اعمال

مباشرة كالاضرابات والاضراب العام بدلا من أن يتخذ صورة فعاليات سياسية نضالية . ويجري ، أحياناً ، الحديث عن النقابيـة الفوضوية لوصف أكثر صورها اتصافا بالنضال .

ويجد طابع النقابية الثورية المضاد للسياسة أصله التاريخي في زوال « الاتحاد الوطني للنقابات » عام ١٨٩٤ . وهذا الزوال يطبع فشل الذين كانوا ، في الحركة العمالية ، يدعمون استراتيجية الاضراب العـام وهزموا من جانب القوى السياسيـة لحزب جول غيـد العمالي الماركسي . وقد أسس « الاتحاد العام للعمل » في السنة نفسها ، كما أسس « اتحـاد بورصات العمل » . وقد قوى قمع الحكومـة القاسي للاضرابات وجهة نظر النقابية المعادية للدولة . وقد كان لفرنسا ، على الرغم من نظامها السياسي والادار ي المركزي الى درجة مرتفعة والمعقد ، اقتصاد تقليدي ، نسبيا ، بسبب المكانة المركزية التي كانت تشغلها ، فيه ، الحرفيـة والمشروعات الصغيرة . ونتيجـة لذلك ، حدث لدى النقابات انطبـاع بأن الاقتصاد المركزي لم يكـن مستحيلا حتى ولو كتب ماركس عكس ذلك . وكان هناك ، أيضا ، من يعتقد أن جذور النقابية تبقى في تقاليد اللا مركزيـة اذا ركزت الهيئات العماليـة على الفعالية الاقتصادية متجنبة السياسة .

وقد انبثقت النقابية الثورية ضمن شروط مشابهـة في البلدان المتوسطية الأخرى . ففي ايطاليا ، نظمت النقابية حول « اتحاد نقابي » وبقيت شعبية حتى امتصها الفاشيون . وفي اسبانيا ، كان لـ « الاتحاد الوطني للعمل » (١٩١١) ، منذ بداية الجمهورية ، ، أكثر من مليون عضو . وبقي قويا خلال الحرب الأهلية وزال عام ١٩٣٩ ، بعد انتصار فرنكو . ولم يتطور هذا النوع من النقابية في بلدان أخرى أكثر تصنيعا . ففي الولايات المتحدة ، لم تبلغ منظمة « عمال العالم الصناعيين » (١٩٠٥) أكثر من ٦٠٠ الف عضو كحد أعلى (حتى ولو أحرزت هذه الحركة عددا من الانتصارات في اضرابات عامة محلية) . وكان أعضاؤها ، بصورة

رئيسية ، عمالا من غير الناطقين بالانكليزية أو لا يسكنون المدينة ، كعمال مناجم الغرب . وكانت المنظمة شعبية بين عمال المرافىء داخل الولايات المتحدة ، وكذلك خارجها (خاصة في أوستراليا خلال الحرب العالمية الأولى) .

وقد اتهمت هذه المنظمة ونقابات أخرى بعمليات عنف وتخريب على الرغم من أن نظرية النقابية الثورية أكثر اعتدالا بكثير مما يظن الجمهور عامة . وفرنان بيلوتييه ، قائد « اتحاد بورصات العمل » هو أحد الآباء المؤسسين للنقابة الثورية . وقد أكد ، عام ١٩٠٢ ، انه يجب رفض الثورات الدامية لان البورجوازية هي الوحيدة المستفيدة منها . وكان بيلوتييه يتصور الثورة رفضا كبيرا اذ « تدير الجماهير ظهرها » للسلطة القائمة من خلال اضراب عام . أما جورج سوريل الذي لم تكن له علاقة قوية بالنقابية الثورية الرسمية ولكن كتابه « تأملات في العنف » (١٩٠٨) كان ، احتمالا ، أدق مقاربة لنظرية النقابية الثورية ، فقد انضج نظرية للاضراب العام وأكد أن لهذا الاخير معنى اساسيا مختلفا ، كليا ، عن الثورات السابقة . ان للعنف البروليتاري حدودا داخلية لان النقابيين يرفضون استعمال سلطة الدولة لضمان اهدافهم الخاصة . و « العنف » في نظر سوريل ، هو ، ببساطة ، التمرد ضد المؤسسات القائمة ، في حين أن « القوة » تشير الى القمع في جانب هذه المؤسسات . ولن تكون أية آلية من آليات الدولة ضرورية ، في التنظيم البروليتاري المقبل ، لان السياق غير الثقافي الذي يقع ، فيه ، العمال يستبعد النماذج الطوباوية . فلا يمكن قسر الواقع على التطابق مع خطة سابقة التصور . ولا تحتاج الثورة الى مثل هذه المخططات لان المجتمع الاشتراكي موجود ، من قبل ، داخل النقابات وبورصات العمل .

وكانت الممارسة ، أحيانا ، أشد عنفا مما كان يتوقعه سوريل ، وحدثت ، في بلدان عديدة ، مواجهات عنيفة بين العمال والسلطة القائمة .

وقد سود فشل الاضراب الانكليزي العام ، عام ١٩٢٦ ، صورة هـذا النوع من الممارسة على الرغم من أنه لم يجر من جانب نقابيين ثوريين. وقد استبعدت المركبة المعادية للدولة ، عمليا ، من جانب قوى الاممية الثالثة وتسييس الحركات الاشتراكية الاوروبية .

نيتشــه فريدريك ويلهم

(١٨٤٤ ــ ١٩٠٠)

فيلسوف الماني ، عين عام ١٨٦٩ في كرسي الفلسفة الكلاسيكية في جامعة بال . وهذه التسمية لن تؤيد ، بالنسبة لمعظم جامعيي تلـك الفترة ، بعد ثلاث سنوات ، في عمر التاسـعة والعشرين ، بنشر أول أعماله الكبيرة « ولادة التراجيديا » (١٨٧٢) . وهذا الكتاب المهدى الى المؤلف الموسيقي الذي كان موضع اشـد المساءلة ، رتشارد فاغنر ، يعيد طرح مسألة التصورات الشائعة في ذلك العصر حول التراجيديا والفن الاغريقي . وقد أثار سجالا عنيفا مع الخصوم الجامعيين لنيتشه الذي كانت صحته تتقهقر . وتخلى نيتشه عن الامـل في اثارة تجديد للثقافة عن طريق النظام التربوي وموسيقى فاغنر ، وقطع علاقاته معه واستقال من الجامعة عام ١٨٧٩ . وقضى السنوات العشر التالية في جنوب سويسرا أو شمال ايطاليا ، ونشر مؤلفاته الرئيسية : « هكذا تكلـم زرادشت » (١٨٨٣ ــ ١٨٨٤) و « مـا وراء الخير والشـر » (١٨٨٦) و « أصل الاخلاق » (١٨٨٧) و « غسق الاصنام » (١٨٨٩) و « عدو المسيح » (١٨٩٥) . وقد نشرت ترجمته الذاتية « هذا هو الانسان » بعد وفاته ، عام ١٩٠٨ . ونشر منفذو وصيته ، انطلاقا من أوراقه ، مؤلفا اطلقوا عليه اسم « ارادة القوة » (١٩٠١) . وقد تبين، مؤخرا ، انه مؤلف ، بصورة اساسية ، من أوراق تركها نيتشه جانبا وكان يجب ، لهذا السبب ، مقاربتها بحذر .

وقد أصيب نيتشه بالجنون عام ١٨٨٩ ، وقضى السنوات الاحدى عشرة الاخيرة من حياته تحت رقابة أمه واخته . وكان عمله ، قبل ذلك ببضع سنوات، يثير اهتمام وجوه ثقافية كبيرة في أوروبا. وكان يعد ، عند وفاته ، واحد من أكبر المفكرين الاوروبيين . ومنذ ذلك الحين ، عرفت شهرته تقلبات ، بسبب الاستعمال (المخادع) لعمله من جانب النازيين جزئيا . ومع ذلك ، يمكن التسليم بأن فكره قد أخصب القرن العشرين. وكتابات نيتشه تشهد ، من حيث شكلها ، بكل جلاء ، على نوايا ثقافية كانت تتجاوز الفلسفة الجامعية تجاوزا واسعا .

كان نيتشه يضمن عمله شعرا والغازا ومجازات واعترافات وتأنيبات يعترضها ، على كل حـال ، مقاطع فيها حجـج تقليدية ، بدلا من أن يتوجه الى قرائه من خلال ابحاث تقليدية .

واذا كان نيتشـه قد مارس مثل هذا المزيج من الانواع ، فذلك لانه كان يعتقد أن تعاليمه يجب أن لا تكون موضوع حكم عقلاني ، بل يجب أن تمس القارىء على مستوى أعمق من ذلك . وبدلا من تفسير العالم ، كان نيتشه يريد تغيير بأفكاره (ولهذا السبب لا يستطيع اقناعنا بتعابير تقتصر على عكس مصادر العالم الذي نواجهه وبنيته ، بل هو يسعى ، بالاحرى ، الى ادهاشنا الى درجة تحويل كينونتنا في العالم) .

ومنذ الاعمال الاولى لنيتشه،نجد صعوبات هذه المقاربةوأخطارها. فهو يركز ، في « ولادة التراجيديا » ، على دورها في خلق ثقافة المدينة الاغريقية والمحافظة عليها . وهو لا يهتم بالفرد فقط ، بل بالجماعة أو، بصورة ادق ، بالبنية التي تجعل الثقافة الخاصة لثقافة ما ممكنة . وهو يرى أن الاغريق حلوا ما سوف نسميه مسألة السلطة . فقد وجدوا وسيلة تحديد ما كان يعنيه أن يكون المرء اغريقيا دون أن يستند ذلك الى شيء خلاف أعمالهم . ويقول نيتشه ان التراجيديا قد لعبت دورا أساسيا في المحافظة على هذا اليقين الذاتي وبعثه الناجع . ويتساءل

نيتشه ، اذ ذاك ، عن العلاقة بين الثقافة والسلطة في العالم الحديث الذي يلقى ، فيه ، المسألة نفسها : الى اي شيء يمكن أن تستند ثقافة دون سلطة ؟

ويرى نيتشه أن العالم الحديث يجتاز ازمة . وهي في موقع الحضانة منذ وقت طويل اذ تعود أصولها الى الفكر السقراطي والمسيحية . وتجليها الذي نراه أفضل الرؤية هو « موت الاله » وخاصتها الاساسية هي العدمية . ويقصد ، بهذا المصطلح ، الحالة التي تستمر ، فيها ، الكائنات البشرية في البحث عن مبدأ السلطة في الوقت نفسه الذي يصنعون ، فيه ، الشروط من أجل أن لا يستطيع هذا البحث بلوغ غايته . وكان يرى أن هذه الحالة ستسود العالم خلال المائتي سنة القادمة .

ويريد نيتشه أن يبين أن البشر يستعملون افتراضات مسبقة تحميهم وتجنبهم مواجهة واقع شرطهم . وهكذا يتابع نقد الايديولوجية التي افتتحها كانت . و « الاصنام » التي يتنبأ بنهايتها هي بنات العم القريبة لـ « التمائم » التي كان يتحدث عنها ماركس و «الطواطم» التي كانت تؤلف ، في نظر فرويد ، الوسيلة التي كان البشر يحاولون، بها ، حماية أنفسهم من المواجهة المباشرة لاسس الحضارة .

وعلى كل حال ، فان نيتشه اصلب في نقده مما هم عليه كانت او ماركس أو فرويد . فهو يدعي ، في « أصل الاخلاق » ، ان ممارسات العالم وتفسيراته يجب أن تفهم بموجب مقاربة « سلالية » كسلالة مشتركة لها جذورها في الافعال التي هي انعكاس لعلاقات السلطة والانانية . وهو ، هنا ، يقلد نقد هيغل عن وعي . فهذا الاخير كان قد اطلق ، في مقطع شهير ، اسمي « السيد » و « العبد » على حدي العلاقة التي يكتشف ، فيها ، المضطهدون ، في شروط اضطهادهم ، مصادر تحررهم نفسها . ويطلق نيتشه اسمي « اخلاق السادة » و « اخلاق العبيد » على الشكلين الرئيسين اللذين اتخذتهما الاخلاق ويرى،

لهيغل ، انه من منطق اخلاق العبيد نسف اسس اخلاق السادة . ولكن انتصار اخلاق العبيد ليس ، بالنسبة لنيتشه ، مرحلة نحو صورة اكثر ارتفاعا للوعي . انه ، بالاحرى ، السيطرة التدريجية لشكل من الانانية يقتضي وجود الاضطهاد للمحافظةعلى الشعور بالذات. والاضطهاد لا يقود، على عكس ما يعتقده هيجل ، الى التحرير ، بل الى صور اعقد واكثر استيطانا للاضطهاد الذاتي . وقد طور هذا التحليل في القسمين الأخيرين من « اصل الاخلاق » . واخلاق العبيد لا تتوقف عن التوسع ، وقد انتصرت الى حد اصبحت ، معه ، صورة الوجود في العالم ، الحياة . واذا كان كل شيء مصنوعا من جانب أخلاق العبيد ، فان ما تفعله الكائنات البشرية لن يفعل سوى تكرار شروط استبعادها الخاص . ونيتشه ، خلافا لماركس والليبراليين لا يعتقد أن وضعنا الحالي يحتوي على شروط تجاوزه .

ويطلق نيتشه اسم « ارادة القوة » على ما يؤدي الى كون كل فعل يعيد ، حتما ، انتاج الشروط التي تجعله ممكنا . وتميز ارادة القوة ، على هذا النحو ، كل الافعال ، بما فيها اكثرها اتصالا باخلاق العبيد . وعلى عكس ما يقوله عنه عدد من المعلقين ، لا يعد نيتشه ارادة القوة قيمة ايجابية ، بل نواة لكل فعل بشري .

وتتخلل عمل نيتشه تعليقات سياسية ليست سلبية فيما يخص الفترة التي عاش فيها . الا ان المعلقين لا يلاحظون أن التقويمات السلبية تنصب على السياسة الحديثة . وقد كتب ، في ملاحظة تعود الى عام ١٨٨٦ ، انه « سيأتي الزمن » الذي سوف يتوجب ، فيه ، تحويل تصورنا للسياسة . ونيتشه قلق ، بصورة خاصة ، من جراء نمو الدولة الحديثة والقوميات الاوروبية . فتضاعف الخصوصيات يحرم اوروبا من معناها ويقودها الى مأزق (« هذا هو الانسان » حالة فاغنر) .

وهو يعارض القومية التي يعدها معركة خطوط خلفية ضد تفكك الدولة . ويتنبأ بحروب « لم تشهد الارض لها مثيلا » . وهذه الحروب

« من اجل السيطرة » ستطبع القرن القادم . ويرى نيتشه أن السياسة لم تعد ، في القرن العشرين ، بمعرفة من الذي يحصل على ماذا أو متى ، بل بمعرفة اي تصور للعالم يمكن أن يفرض نفسه .

وينتقد نيتشه في نهاية حياته ، في « هذا هو الانسان » ، عمله السابق الذي يأخذ عليه كونه ليس سياسيا الى درجة كافية . ولم يكن لديه ، وهو على حافة الجنون ، لا الوقت ولا الوسائل لبناء نظرية سياسية . وهو يدعي أن الشروط الحديثة حطمت النظام التسلسلي والامتيازات القديمة التي كانت قد ادت الى انحطاط اوروبا . وهو يرى ، مع ذلك ، ان بنى السلطة الحالية تستمر ، مع ذلك ، في المحافظة على النظام القديم . ورسائله المتأخرة جدا ، في الوقت الذي كان ، فيه ، مطبوعا باليأس والمرض ، هي التي كتب ، فيها ، انه يود ان يرى كل ممثلي النظام القديم يرمون بالرصاص ليفسحوا المجال لمن لهم « حق القيادة » . ولكن نيتشه لم يصف ، قط ، هذا المبدأ الجديد للسلطة .

الا ينبغي أن نرى مفتاحا للسياسة التي كانت تتلامح امام ناظري نيتشه بالنسبة للقرن العشرين في كون البرهة التي عبر ، فيها ، عن افكاره السياسية تتطابق مع البرهة التي ولد ، فيها ، جنونه ؟

الفكر السياسي لعصر النهضة

ان نمو الفكر السياسي في عصر النهضة ، منذ منتصف القرن الثالث عشر وحتى القرن السادس عشر ، مواز لتطور المدن ـ الدول الايطالية . فمنذ القرن الثاني عشر ، قسمت ايطاليا الى مدن يحكمها قناصل ينتخبون كل سنة وينتمون الى الطبقات الشعبية كما ينتمون الى الطبقة العسكرية . وقد وصف هذا النموذج من الحكومة ، منذ ذلك الحين ، بأنه جمهوري . وكانت هذه المدن ، من حيث المبدأ ، تحت سلطة الامبراطور ، سيدها ، ولكنها حصلت على استقلالها الفعلي لدى وفاة فريدريك الثاني ، عام ١٢٥٠ ، عندما اقامت حكومات شعبية اعطتها

سيادة واقعية . فهذه الانظمة الجديدة ، الاصيلة جدا ، تصطدم ، اذن ، مع نظريات العصر السياسية المؤيدة للحكومات الملكية في سياق مسيحي (راجع الفكر السياسي في القرون الوسطى) . وقد احيى ذلك الاهتمام بالفكر الجمهوري الكلاسيكي الذي يفضل الحكومة المختلطة واخلاقيته الانسانية ونظريته في دارية التاريخ . ولكن المدن التي كانت ، بشكل خاص ، في حاجة الى تبرير سيادتها طورت افكارا جديدة حول « السلطة المطلقة » و « السيادة » و « الدولة » ، والفكر السياسي في عصر النهضة اصيل مع أخذه بعين الاعتبار ، بصورة جديدة ، مفاهيم لعصور القديمة والقرون الوسطى .

وقد ازهرت الايديولوجية الجمهورية بعد ترجمة « سياسة » ارسطو حوالي عام ١٢٠٠ . وكما بين ديفيس وروبنشتاين ، أطاح مؤلفون مثل برونيتو لاتيني (المتوفى عام ١٢٩٤) وبتوميليه دولوك (المتوفى عام ١٣٢٧) وريميجيو دوجيرولامي (المتوفى عام ١٣١٩) باولويات الفكر السياسي القروسطي . ولا شك في أن توما الاكويني قد تأثر ، في مبادىء النظام » (حوالي عام ١٢٦٥) ، بارسطو في تصنيفه المثلث للحكومات ، ولكنه يفضل حكومة شخص واحد مع اعترافه بمزايا حكومة الاشخاص المتعددين . وبالمقابل ، فان برونيتو لاتيني يفضل الحكومة الآتية من الشعب على الملكية ، في كتابه « الكنز » المكتوب عندما كان منفيا في باريس حوالي عام ١٢٦٠ بعد أن كان مستشارا لاول حكومة شعبية في فلورنسا . ويدعم بتوميليه دولوك هذه المقاربة لصالح الحكومة الجمهورية ، في كتابه « تتمة لمبادىء النظام » (حوالي ١٣٠٢ — ١٣٠٥) الذي يبين فيه أن هناك مشابه هامة بين المدينة الاغريقية والنظام السياسي للمدينة الايطالية .

ويستخلص الاخ ريميجيو دو جيرولامي ، وهو راهب فرانسيسكاني من فلورنسا ، نتائج الجمهورية في مقولية : « الخير المشترك » (١٣٠٢) و « خير السلام » (١٣٠٤) . وهو يكتب ، مستشهدا بارسطو ، ما يلي « المدينة أهم من البيت والفرد لأن الكلية تسود الاجزاء بالضرورة » .

وهو يرى ، مستعيدا شيشرون الذي استشهد بافلاطون ، أن البشر يجب أن ينسوا مصلحتهم الخاصة لصالح جملة المواطنين لأن الانسان يولد لنفسه ، ولكنه يولد ، ايضا ، لبلده واصدقائه . يؤكد ريميجيو ، منذ ذلك الحين ، مبدئي مصلحة الدولة والوطنية اللذين سيتوسع ، فيهما ، ماكيافيلي في القرن السادس عشر .

وطورت روابط تجار فلورنسا مقاربة أكثر اتصافا بالمساواة . فقد رأت ، بموجب المبدأ الحقوقي الروماني ، أن على كل الروابط ان تشارك على قدم المساواة ، في حكومة المجموع . ولم تصمد جمهورية روابط التجار لتمرد الحرفيين الفقراء ، عام ١٣٧٨ ، ولكنها نشطت النقاش السياسي في القرن الرابع عشر . ويستعيد مارسيل دوبادو مسألة العلاقات بين الفرد والدولة ، في « المدافع عن السلام » (١٣٢٤) . ومارسيل الذي يؤمن ، كأرسطو ، بالطبيعة السياسية للانسان ، يرى أن القوانين يجب أن تصنع لكل السكان او للقسم الاعظم منهم الذين سيعبرون عن أنفسهم في هيئة عامة . وسوف تكون لهذه الاخيرة ، أيضا السلطة على الكنيسة . ويبدو أن نظرية السيادة الشعبية هذه بشرت بالتصورات السياسية في حدود الاغلبية و « لعبت دورا رئيسيا في تشكل اكثر صيغ الجمهورية راديكالية في بدايات العصور الحديثة » على حد قول سكينر .

وكان فكر جامعة باريس قوي النفوذ في ذلك العصر ، ولكن خبرة الدول الايطالية المطبوعة بتجربتها لحياة المدينة والفئات ، هي التي كان لها ، على الرغم من كل شيء ، اكبر الاثر في التأمل السياسي . وقد انهارت معظم المدن ــ الجمهوريات لتصبح اقطاعيات او دولا استبدادية في حين طور الفكر الجمهوري ، بصورة متزايدة التكرار ، موضوعي الحرية والمساواة . وتعني « حرية » القرن الرابع عشر ، عامة ، انعدام السيادة الخارجية ، ولكنها تشير ، ايضا ، في كتابات المستشارين الانسانيين لفلورنسا ، كولوشيو سالوتالي (المتوفى عام ١٤٠٦) وليوناردو بروني (المتوفى عام ١٤٤٤) ، الى الحرية الدستورية ، حرية العيش في ظل

قوانين اتخذها مجموع المواطنين ، كما كتب الثاني في « تقريظ مدينة فلورنسا » (١٤٠٣) . والمساواة هي الحماية التي توفرها الدولة للفقراء بقوانين ضد الاغنياء الاقوياء . الا ان بروني عدل عام ١٤٣٩ ، في مطوله « دساتير الفلورنسيين » ، وصفه للدستور الشعبي لفلورنسا معرفا اياها كدولة مختلطة ارسطوطالية تعدل ، فيها ، الصلاحيات الشعبية ـ كالمناصب السياسية القابلة للتجديد في مدى قصير والموزعة بالقرعة ـ بالاشراف الاوليغارشي على التشريع والجيش .

وقد تحولت نظرية فلورنسا الجمهورية ، في النصف الثاني من القرن الخامس عشر ، في ظل حكومة اسرة الميديتشي . واطاح برتولوميو سكالا (المتوفى ١٤٩٧) ، وكان مستشارا لفلورنسا ، باطروحة بروني الجمهورية مؤكدا ، في كتابه ، « حوار حول القوانين والاحكام » (١٤٨٣) ، ان حكومة رجل واحد حكيم وقادر على ابداء المرونة افضل من الحكم بموجب قوانين راسخة ، وهو يرى ، فضلا عن ذلك ، ان التخصص افضل من التعددية والتناوب في المناصب الحكومية . وقد تأثرت هذه الجمهورية الجديدة بافلاطون الذي ترجمت مؤلفاته ونشرت بين عامي ١٤٦٣ و ١٤٨٤ . ورفض ماكيافيلي وغيشاردان وفيتوري ، وهم فلورنسيون من النصف الاول للقرن السادس عشر ، المثالية الافلاطونية بعد سقوط الميديتشي للمناداة بواقعية جديدة ، ولكن كتاباتهم تعكس ، مع ذلك ، تأثيرها الدائم في الفكر السياسي النخبوي لذلك العصر .

وازدهرت الانسانية السياسية في القرن الخامس عشر عندما نمت فكرة طبيعية انسانية سياسية في جوهرها ، مستلهمة من التقليد الجمهوري . في هذه المقاربة ، يعبر الانسان الذي هو مقياس كل شيء عن نفسه في اللغة والتاريخ . وتبين المناقشات السياسية كيف اصبحت الانسانية السياسية لسنوات ١٤٢٠ ـ ١٤٣٠ ، منذ ذلك الحين ،

جزءا لا يتجـزأ من التجربـة السياسية الفلورنسية . وهي خطـاب تستخدمه النخبة لاقناع المواطنين بصحة سياستها ، ولكنها ، ايضا ، موقف جديد حيال التاريخ جرى تصوره بوصفه الاساسي الذي يمكن ان تنضج ، عليه ، السياسات بصورة مشخصة .

ولهذا الموقف الجديد حيال التاريخ نتائج هامة في الفكر السياسي. فقد كان مؤلفو عصر النهضة يعتقدون ، متأثرين بعلم التنجيم العربي وبتاريخ العصور القديمة ، ان العالم الموجود « حاليا قد وجد سابقا بأسماء مختلفة وفي أماكن مختلفة وأزمنة مختلفة من الماضي » . والامر يدور حول اكتشاف هذه المشابه ، كما يقول غيشاردان (حوار حول النظـام) . والتاريخ ، بموجب هـذه الاطروحة الدورية ، لا يصف الانسان والعالم الذي يعيش ، فيه ، فقط ، بل يوحي بما سيحدث في المستقبل ، ومن هنا قيمته بالنسبة للنظرية السياسية . فالانسان محدود بالسلوك الذي عينته له الكواكب عند ولادته ومـن جانـب « الزمن الذي يجري » ولعبة الحظ التعسفية ، ولكنه يستطيع ان يتعلم أهمية المرونة والسرعة في العمل في اللحظة المناسبة بفضـل التاريـخ (راجع ماكيافيلي) . وهذه الرؤية الحتمية والنسبية تعارض الفكرة المسيحية القائلة ان التاريخ هو قصة الخلاص بالنعمة الالهية . وقـد أسهمت في ثورة القيم السياسية في نهاية عصر النهضة .

وقد شجعت هذه الثورة من جانب الاحداث السياسية ، ولاسيما صعود السادة أو « المستبدين » . ومن المؤكد ان الحكام الجدد وضعوا حدا لتصارع الفئات وسعوا الى تبرير سلطتهم الواقعية . وعند ذلك ، ظهر ادب اميري جديد يمتدح مزايا السلام والامن اللذين اتى بهمـا الامراء . وبترارك (المتوفى عام ١٣٧٤) الذي يسمي نفسه جمهوريـا يفضل طغيان فرد على الطغيان الشعبي ويكتب رسالة مديح لفرنشيسكو كارارا ، سيد بادو ، ليشرح « كيف يجب ان يحكم امـير مدينته » . والادب الاميري الذي نما في عهـد القـادة (الكوندوتييري) ، أمثـال

الفيسكونتي والسفورزا في ميلانو ، والغونزاغيه في مانتو ، والمونتيفلترو في اوربينو ، قابل مدح المدن من جانب الجمهوريين . فقد كتب برتولوميو بلاتينا ، « حول الأمير » للغونزاغية أفضل المواطنين لميديتشي فلورنسا . الا ان سيمونيتا يبرهن ، في « تعليقاته » حول حياة فرنشيسكو سفورزا ، عن واقعية تبشر بالتصور السياسي لماكيافيلي . ويسلم الحقوقيون والمؤلفون السياسيون ، أيضا ، بالسلطة الواقعية للامراء الجدد .
وجرى اجتياز خطوة هامة عندما قدر الحقوقي بارتولوس دوساسو فيراتو (المتوفى عام ١٣٥٧) ان المدن الايطالية ، لاسيما مدن توسكانيا التي لا تعترف بأية سلطة عليا هي حرة فعلا وتملك ، اذن ، مبدا السلطة . وبموجب تمييز بارتولوس بين الطغاة الذين لا يملكون صفة قانونية والذين يتصرفون كطغاة ، يكون ابيزو ديسته الذي سمي « سيدا دائما » لفيراري بموافقة الشعب ، عام ١٢٦٤ ، شرعيا . وبالمقابل ، فان لوران دوميديتشي (المتوفى عام ١٤٩٢) يعد طاغية لانه ، في الوقت نفسه ، يتصرف كطاغية ولا يملك صفة شرعية . والتباين بين القوة الجلية للوران دوميديتشي في فلورنسا وعدم امتلاكه للكيان الدستوري حرض الفكر السياسي الجديد في منعطف القرن ، بعد زوال الامير وفي برهة غزو ايطاليا من جانب ملوك فرنسا .

وحوالي عام ١٥٣٠ ، رأى ماكيافيلي وغيشاردان وفيتوري ان انعدام الصفة الشرعية ليس هو الذي يصنع الطاغية . ويعتقد فيتوري ان كل الانظمة ضروب من الطغيان ، سواء أكان ذلك نظام فرنسا أم نظام البندقية ، أم نظام فلورنسا . ويؤكد غيشاردان الذي يشاطره الرأي ان « كل سلطة سياسية تقوم على الطغيان وانه لا توجد سلطة شرعية » . وفي عام ١٥٣٦ ، يبرر هذا الغيشاردان نفسه الحكم المطلق للدوق الكسندر دوميديتشي لان الدولة تتمتع ، عندما تقوم ، بسلطة مطلقة . ويقر ماكيافيلي في « خطابه » لعام ١٥٢٠ ، ايضا ، السلطات الكاملة للميديتشي . فهذان المؤلفان يتخليان ، اذن ، عن التمييز القديم بين « الحكومة الجيدة والحكومة السيئة » .

وفي القرن الخامس عشر ، طبق مفهوم « السلطة المطلقة » الذي كان غيوم دوكهام يستخدمه ، في القرن الرابع عشر ، لتعريف القدرة الالهية الكلية ، طبق هذا المفهوم على السلطة السياسية . ويمكن ان يضم اليه مفهوم السيادة الذي لم يكن جديدا كما لاحظ جان بودان . وهو يعادل « الدستور السياسي » للمدينة الاغريقية وسيادة الكومونات الايطالية والسلطة الكلية لروما القديمة - وهو ، بعبارة اخرى ، معادل كل السلطات التي يعدها ماكيافيلي وغيشاردان صلاحية اساسية للحكومة القائمة . وضم اليه ، ايضا ، مفهوم الدولة . واصبحت هذه الكلمة تشير منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، الى كيان عام مع السيادة الكاملة . ومصلحة الدولة هي ، في نظر غيشاردان ، المصلحة العامة التي ترجح على الاخلاق المسيحية : « عندما اقول انه يجب قتل جميع سكان بيزا او حبسهم ، فربما كنت لا اتحدث كمسيحي ، بل بموجب مصلحة الدول وممارساتها » . وعلى الرغم من ان ماكيافيلي لا يستعمل هذا المصطلح ، فانه يقابل ، ايضا ، بين المصلحة السياسية للدولة والاخلاق الخاصة . واصبح تعبير « مصلحة الدولة » الذي يرمز الى الكفاية السياسية اللازمة لصيانة دولة مزدهرة شعبيا مع « مصلحة الدولة » ، وهو مؤلف لجيوفاني بوتيرو نشر عام ١٥٨٩ . ولكن المفهوم كان قد أصبح ، من قبل ، مألوفا لدى المؤلفين الايطاليين .

وقد ضعفت القيود التي كانت الحكومات ترزح تحتها ، تقليديا ، خلال عصر النهضة ، في ايطاليا ، نتيجة لموقف الحكام الجدد النقدي حيال الكنيسة . فيري تاجر فلورنسي ، في بداية القرن الخامس عشر ، ان من المستحيل ادارة الدول بموجب التعاليم المسيحية كما كانت تعلم في ذلك العصر . وسوف يردد ماكيافيلي وغيشاردان فكرته بعد قرن بتمنيهما ان يفصل بين السياسة والدين فصلا افضل . ويرى الأخ باولو ساربي ، في حوالي نهاية القرن السادس عشر ، مثل غيشاردان - ومثل بودان وهوبز فيما بعد - ان احدا لا يبالي بطبيعة الدولة منذ ان تطبق العدالة دون تحيز .



حرف الهاء

هابرماس
هارنغتون
هاملتون
هايك
همبولدت
الفكر السياسي الهندوسي
هوبز
هوركهايمر
هولباخ
هيدغر
هيردر
هيرزن
هيغل
الهيغليون الشباب
هيلفيثيوس
هيوم
الهيمنة

هابرماس جورجن

(مولود عام ١٩٢٩)

فيلسوف وعالم اجتماعي الماني ويعد اهم مفكر معاصر في مدرسة فرنكفورت للنظرية النقدية . وهو ، كمفكرين آخرين من مدرسة فرنكفورت ، يرفض الفكرة الماركسية التقليدية القائلة ان نقد النظام الراسمالي يجب أن يقوم على الدور المتميز للبروليتاريا . ومجمل عمل هابرماس هو سعي وراء اسس معيارية مناسبة لنظرية اجتماعية نقدية. ركز هابرماس على مفهوم العقلانية ومسألة التعقيل الاجتماعي . وقد انتقد رد الاولى الى اداة حاسبة خالصة وحاول بناء مفهوم يسمح بفهم ونقد افضل للسيرورة « الوحيدة الجانب » للتعقيل الاجتماعي التي تميز نمو الراسمالية . وهذا الانعدام في التناظر يقابل نزعة متزايدة لدى المجتمع الى تهميش الاتجاهات الواعية المعيارية والجمالية ؛ لصالح اتجاه تقني . وهذا التركيز المزدوج على العقلانية والتعقيل الاجتماعي قاد هابرماس الى التصدي لقضايا مجردة كالابستيمولوجيا وفلسفة اللغة ، وكذلك لقضايا النظرية الاجتماعية المشخصة كمسألتي شرعية الراسمالية المتقدمة واهمية الحركات الاجتماعية الجديدة (النساء ، الايكولوجيون الراديكاليون ، الحركات الثقافية المضادة ...) .

ويقدم مؤلفه الرئيسي الاول « المعرفة والاهتمامات البشرية » (١٩٦٨) ، نقدا ابستيمولوجيا النموذج الوضعي للمعرفة (راجع الوضعية) . وهو يرى ان هذه المقاربة لا تأخذ في حسبانها سوى واحد من الاهتمامات المكونة للمعرفة ـ اهتمام التقنية . وهذا النموذج يهدد باغتصاب مكان نماذج اخرى للمعرفة ، أساسية بالدرجة نفسها ، تأخذ بعين الاعتبار اهتمامات أخرى مكونة للمعرفة ويمكن ان تساعد على فهم مسائل التعقيل الاجتماعي . والمعرفة التفسيرية جواب على الاهتمام العملي بالتفاعل الاتصالي ، والمعرفة النقدية والمحررة (كالنظرية النقدية الاجتماعية) ترد على الاهتمام بالتحرير بالغائها بنى السيطرة .

وحوالي منتصف السبعينات ، تحول هابرماس عن المخطط الذي يربط المعرفة والعقل الى اهتمامات عمومية واساسية على الصعيد الانتروبولوجي . وانتقل مركز الاهتمام من الابستيمولوجيا نحو اللغة. وهو يؤكد أن تفسيرا جيدا العقلانية لا يمكن أن ينبثق عن تأملات في الاهتمامات المكونة للمعرفة بل ، بالاحرى ، عن اعادة بناء نظرية للكفاءة التي يبرهن عنها الفاعلون في تفاعلاتهم اللغوية . فعندما ينخرط الفاعلون في فعل اتصال ، أي عندما يضعون انفسهم في موقف « فهم وافهام » فانهم ينسبون الى بعضهم بعضا ثقة متبادلة بسبب صحة المقتضيات الاساسية التي تكمن وراء افعالهم الكلامية . وهابرماس يقول بوجود ثلاثة نماذج من المقتضيات العمومية : الحقيقة والشرعية المعيارية والاخلاص . وكل فاعل يتمتع بفهم حدسي للفروق بين هذه المقتضيات والصورة التي تحترم بها . والشرعية المعيارية هي أهم هذه المقتضيات بالنسبة للنظرية النقدية . ويرى هابرماس انه يمكن الحكم على شرعية أي معيار بالقياس مع قواعد محاكمة الخطاب العملي التي تعرف خطابا مثاليا يكون التأثير الوحيد الصالح ، فيه ، هو قوة الحجة .

ان هذه المحاولة لاشتقاق اساس معيار يل « صحة الكلام » كانت موضع انتقادات . فقد اخذ عليها كونها احدى صور التركيز الغربي على الذات . وحاول هابرماس الالتفاف على هذا الانتقاد ببيان أن تحليله ل « الكفاءة الاتصالية » لم يكن مناسبا ، مباشرة ، الا بالنسبة لاعضاء المجتمع الحديث . ولكن ذلك كان يتضمن انه يقترح محاكمة مسفسطة لصالح « بنى الوعي الحديثة » من أجل ان يستطيع الاستمرار في تأسيس موقف عمومي على أسباب عملية . وهذا السبيل هو الذي انخرط فيه في الثمانينات ، ولا سيما في « نظرية التصرف الاتصالي » (١٩٨١) و « خطاب فلسفي حول الحداثة » (١٩٨٦) .

وهذه المؤلفات المختلفة تدافع عن فكرة « الطاقة العقلانية » للبنية المتمايزة للفكر الحديث التي تسمح بأن تنمو المعرفة في الدوائر الثقافية

التي تقابل ثلاثة مقتضيات للصحة : العلم والتكنولوجيا ، الحق الحديث والاخلاق بعد الاصطلاحية ، الفن الحديث والنقد الفني الحديث . وهذا المنظور للطاقة المثلثة لنمو المعرفة الذي يفتحه حلول « الحداثة الثقافية » هو الذي يستخلص هابرماس ، انطلاقا منه ، تحليله النقدي للتحديث أو للتعقيل الاجتماعي . وهو يرى ان سيرورة التحديث قد انضجت على اساس واحدة من هذه الطاقات الثلاث فقط .

وهـذا المنظور يقود ، على صعيد النظرية الاجتماعية ، الى اطروحة « استعمار الوجود » . فالتعقيل الوظيفي المتزايد للحياة الاجتماعية المرتبط بمقتضيات الانظمة الاقتصادية والسياسية ــ الادارية يعني تناقص امكانية استعمال الفاعلين لكفاءاتهم النقدية والعقلانية في تنظيم حياتهم الشخصية . وخط التحليل هذا يبين تغيرات هامة في تفكير هابرماس حول المجتمعات الراسمالية المتقدمة . ففي بداية السبعينات يقدر هابرماس ، في « أزمة اضفاء الشرعية » ، ان الرأسمالية تصطدم بمسائل لاضفاء الشرعية غير قابلة للحل ، ولكنه لا يبين ، بدقة ، المجموعات الاجتماعية التي ستكون قادرة على ايجاد حل يسمح بالتحرر منها . اما في الاعمال الحديثة ، فان هابرماس يرى ان الراسمالية تتمتع بمزيد من قدرات التكيف ويقدر ان مسألة « الاستعمار » قد بلغت درجة أكثر حرجا . الا انه اكثر دقة فيما يتعلق بالذين تتوجه اليهم النظرية النقدية ، في مرحلة اولى على الاقل . ان الامر يدور حول حركات جديدة . وما يربط بين هذه المجموعات هو انها تعمل بدرجات مختلفة ، خارج قواعد لعبة الحياة السياسية . « وبايجاز ، ان رهان الصراعات الجديدة ليس مسائل التوزيع ، بل قواعد صور الوجود » ولا يمكن تفسير هذه الصراعات السياسية كمجرد محاولات للاشراف على الدولة ، بل يجب ان تعد صراعات واخزة على هوامش النظام تنصب ، بشكل خاص ، على النقاط التي تكون ، فيها ، سيرورة التعقيل متقدمة تقدما خاصا بتأثير ضغوط النظام .

هارنغتــون جيمســ

(١٦١١ – ١٦٧٧)

كاتب سياسي انكليزي . ولـد في اسرة ارستقراطية ودرس في اكسفورد ، في كلية الثالوث الاقدس ، قبل ان يقيم في أوروبا القاريــة . وقد خدم في لواء انكليزي في هولندا ولاحظ نظام البندقية السياسي . ووضع نفســه في خدمة تشارلس الاول ، ملك انكلترا ، بين عــامي ١٦٤٧ و ١٦٤٩ ثم انسحب الى حياة دراسة ونشر « كومنولت اوسيانا » عام ١٦٥٦ ، واتهم ظلما بالتآمر وسجن عام ١٦٦١ ، وهو ما أوقع فيــه اضطراباً عقلياً . وعندما حرر واصل حياته في وستمنستر ، ولكنــه انقطع عن النشر .

كان اعجاب هارنغتون بالحكمة القديمة على درجة انطبع ، معها ، عمله ، أحيانا ، بكلاسيكية مغالية . وعلى الرغم من لجوئه المتكرر الى حجج وتعابير مأخوذة عن نظرية الجمهورية الكلاسيكية ، فانه كان يرى ان اعماله تقدم ، للمرة الاولى ، اجابات مضبوطة عن سلسلة من الاسئلة التي لم تؤخذ ، حتى ذلك الحين ، جيدا بعين الاعتبار والمتعلقة ، خاصة ، بدور الملكية والسلطة العسكرية في عمل الدولة . وهو يرى ان الملكية اساس كل شيء وانها تتجلى من خلال ثلاث صور متميزة للتوزيع : فقد تكون في يد شخص واحد أو في أيدي عدة اشخاص ، او في أيدي عدد كبير منهم . وعلى الرغم من امكان وجود حكومات مضادة للتوازن (الطغيان ، الاوليغارشية ، الفوضى) ، فان مدتها محدودة بالضرورة ، ولا يوجد ، في الواقع ، سوى ثلاث صور للحكومات الثابتة . ان الملكية محتكرة ، في النظام الملكي المطلق ، من جانب العاهل ، في حين يحافظ جيش مــن المرتزقة على النظام . ويوجد ، في الملكية المختلطة ، نبلاء يملكون الارض ، والارستقراطية واتباعها مكلفون بحمل السلاح . وتتحقق حكومة شرائة

(كومنولث) عندما تكون الملكية على درجة كافية من التناثر بين الذين يستطيعون العيش بوسائلهم الخاصة ، وعندما لا توجد ارستقراطية . وعند ذلك ، تؤلف ميليشيا من المواطنين القوة المسلحة .

وأكبر قسم من « اوسيانا » مكرس لاوصاف تفصيلية لنظام دستوري متنافر ينتمي تحقيقه الى اولفاوس ميفاليتور ، وهو شخصية لا بد ان تذكر بكرومويل . الا انه ليس لنظرية هارنفتون بعد تاريخي فقط . فهو مقتنع ، بالفعل ، بأن ترتيبا دستوريا مناسبا يؤمن تطابقا بين مقتضيات العقل ودوافع المصلحة سيكون قادرا على البقاء الى الابد بمنعه نمو الاوليغارشية وباشرافه على توزيع الملكية بحيث تكون ، دائما ، على ما يكفي من التناثر (...) . وهو يعد نفسه مدينا للطبيب وليام هارفي ويرى ان « تشريحه السياسي » للدساتير الماضية يعطي تحليلا لاسسها في موثوقية وصف هارفي للدورة الدموية .

ويرجع هارنفتون الى ارسطو ومنظري الدستور المختلط . وهو ينادي بمجلسين تشريعيين ينتخبان بالاقتراع غير المباشر من جانب الملاكين ، مجلس للشيوخ مؤلف من اغنى الملاكين العقاريين تكون سلطته الوحيدة هي صياغة القانون ، ومجلس لصغار الملاكين تقتصر سلطته على التصويت على التشريع الذي يعرض عليه . وسوف تقام سلطة تنفيذية . ودوران المناصب العامة سيعيق كل النزعات الاوليغارشية ، في حين يمنع تحديد حجم الملكية العقارية من خلال « قانون زراعي » كل تقهقر نحو ارستقراطية اقطاعية .

وكان هارنفتون يحاول ان يثبت لمواطنيه ان « انحلال الحكومة هو سبب الحرب الاهلية ، وان الحرب الاهلية ليست هي سبب انحلال الحكومة » . وقد عانت الملكية ، ومعها الاساس العسكري للسلطة الملكية ، سلسلة من الانتكالات في عهد اسرة تودور : وبما ان هذا الاساس قد زال ، فلم تكن « البنى الحكومية العليا » قادرة على البقاء بعده .

والدستور القديم لم يعد ، في هذه الظروف ، سوى رأسب وليست لديه اية فرصة لان يعاد اعتماده . ولذلك ، فقد كانت صياغة دستور جديد تبدو ضرورة . وبقدر ما كان هذا التغيير الاساسي لصور الحكم واقعا ضمن حركة قديمة تتضمن « الشعب » في جملته ، فان الدعوات الى حكم « القديسين » والى سيادة حزب « القضية الصحيحة والقديمة » ستبقى درن قوام ما لم تندمج في نزعة شعبية كتلك التي كان ينادي بها هارنغتون . ومن اجل تتويج هذه النظرية ، لم يكتف هارنغتون بقوله ان حكومة الشراكة الناجمة عن هذا الاجراء هي افضل شكل للحكومة لانها تجسد المصلحة المشتركة لكل المواطنين ، بل بين ، ايضا ، طريق حياة سياسية مستقرة ، بل راسخة ، بفضل تفسيره للتاريخ .

وقد ربطت اولى التفسيرات لفكر هارنغتون تحليله التاريخي بالمناقشات المتصلة بصعود البورجوازية العليا وافولها . وركز معلقون (ولا سيما جون بولوك) ، في مرحلة أحدث ، على اعادة تفسيره الاصيلة لعقائد الانسانية المدنية والجمهورية الكلاسيكية (لا سيما تلك التي عرضها ماكيافيلي) المتعلقة بالمواطنة . وهذه الاخيرة تستند ، بصورة اساسية ، الى حمل السلاح ، وحمل السلاح يستند ، بدوره ، الى امتلاك المرء ارضا تكفيه للعيش مستقلا بدلا من ان يخضع لرؤساء (راجع النزعة الجمهورية) .

واعتبر هارنغتون ، كذلك ، رائد الحجج ضد الحكم المطلق التي انتشرت في برهة وفاته تقريبا . وقد اشار بولوك الى هذه المدرسة الفكرية بوصفها « هارنغتونية جديدة » . وكانت هذه المدرسة ترى ان الدستور كان ، في نهاية العصر الفيكتوري ، مهددا بالانهيار بسبب قوة سلطة تنفيذية كانت تستطيع افساد البرلمان بفضل سيطرتها على الخزينة العامة وتستطيع ارهاب البلد بفضل جيش محترف . وهناك

بعض السخرية في ربط هارنغتون بهذه المدرسة . والواقع هو ان الهارونغتيين الجدد يقترحون قراءة للتاريخ مختلفة اختلافا اساسيا عى الرغم من اتفاقهم حول حمل الاسلحة كوسيلة لمقاومة الحكم المطلق . ان الملكية المختلطة ، بالنسبة لهارينغتون ، هي ، ان صح القول ، نظام مختل التوازن لاتكون فيه ، اية سلطة على درجة من القوة كافية لاعتراض السلطات الأخرى . أما بالنسبة للهارنغتونيين الجدد ، فانها نظام متوازن تصان ، فيه ، درجة معينة من الحرية ، على الرغم من تبعية النبلاء حيال الطبقات الاجتماعية الادنى ، وذلك بسبب عدم حصر السلطة بين يدي شخص واحد .

هاملتـــون الكســـندر

(١٧٥٥ ـ ١٨٠٤)

رجـل دولة امريكي ، مندوب الى المؤتمر الدستوري (١٧٨٧) ووزير للخزانة (١٧٨٩ ـ ١٧٩٥) ، كتب ، بالتعاون مع جيمس ماديسون وجون جاي ، « الاتحادي » (١٧٨٧ ـ ١٧٨٨) وهو سلسلة مقالات لصالح ابرام الدستور الاتحادي تعبر اصدق تعبير عن تفكير صائغي الدستور الامريكي . وكتب ، ايضا ، عدة مقالات سياسية وكراريس ورسائل . وقد جعل هاملتون من نفسه المدافع عن حكومة مركزية قوية وسياسة تصنيع اقتصادية ، مع شيء من الريبة حيال الشعب . وفكره معارض لفكر توماس جيفرسون .

ايد هاملتون فكرة الحقوق الطبيعية ، ولكنه يرى ، متأثرا بهيوم وبلاكستون ، انه يجب تأمينها ، عمليا ، بالسلطة . وحالة الطبيعة هي ، تصبح ، حالة حرب لانها تستلزم حق تطبيق المرء للقانون الطبيعي شخصيا . ويسلم المجتمع المدني ، بالتعريف ، بسلطة تنفيذية عامة يلتزم الحكام ، داخلها ، بفرض احترام حقوق المحكومين .

وفضلا عن ذلك ، يرى هاملتون انه مسموح للحكومة باستعمال كل الوسائل اللازمة لتحقيق اهدافها منذ ان لايكون استعمالها ممنوعا . صراحة ، بموجب القانون (.....) .

ويؤلف الذين يحبون السلطة اكبر خطر على الحرية ، لاسيما في الحكومات الشعبية التي يكون المواطنون العاديون ، داخلها ، غيرمجربين، قليلي التبصر وضعيفي المقاومة امام ضروب التلاعب الديماغوجية . ويرى هاملتون ان الحكومة الحرة تقتضي ان يوازن من يحبون الشهرة المتعطشين الى السيطرة ، ومن اجل ذلك كان هاملتون معجبا بالدستور الانكليزي ، الا انه يرى ان اعقل الانظمة ، في الولايات المتحدة ، هو نظام « الديمقراطية التمثيلية » من حيث ان الامريكيين مندفعون كثيرا الى الربح وقليلو الميل الى الفضائل المدنية . فليست الفضيلة ، في مجتمع سلعي ، سوى « ذيل مجاني للثروة » يجتذب الذين توقفت ، عندهم ، الرغبة في الثروة . وكان هاملتون يرى انه يمكن ، من خلال الحياةالعامة، زيادة معنى الشرف بين الاغنياء ، ولكنه كان يشعر ، هو نفسه ، ان هذا الامل كان عقيما بعض الشيء .

وكان هاملتون ، كماديسون ، يرى ان جمهورية واسعة ومنوعة تجعل الفضائل المدنية اقل ضرورة لانها تضعف التحزبات الفردية التي لاتذوب في كلية اوسع . وكان يخالف الراي القديم القائل انه يجب ان يكون للولايات حجم صغير لان المجتمعات السياسية تولد ، في رأيه ، علاقات تنازعية . ومنذ ان تكون الروح السلعية مؤدية الى ممارسات سيطرة كما هي مؤدية الى ممارسات مشروعية ، فان النظام السلعي لا يفعل شيئا آخر خلاف تغيير موضوع النزاع على اعتبار ان الشرف يستجر الثروة . وقد اقترح ، بالتالي ، في « تقريره حول المشاغل » ، انه يجب على كل الامم ان تنزع الى امتلاك الوسائل الاساسية لحياتها ، وهو ما يقتضي تنويعا قويا في الاقتصاد . والنظام الذي يتجه الى امتلاك الثروة يحتقر « البطولة المجانية » ، وسياسته الخارجية تقتضي حدا

ادنى من الفضيلة في الميدان العسكري . ومرة اخرى ، يخلص هاملتون الى انه يجب موازنة المبادىء الليبرالية بفضائل اخلاقيــة وبالشــرف (....) .

هايك فريد ريش فون

(مولود عام ١٨٩٩)

عالم اقتصاد وفيلسوف سياسي نمسوي . ولد في فيينا ، في أسرة جامعيين واحس بنفسه ، منذ صباه ، مجذوبا الى الاشتراكية . درس الاقتصاد والحقوق في جامعة فيينا .

وقد اهتم ، كذلك ، بالفلسفة وعلم النفس النظري . واشتغل ، بعد الحرب العالمية الاولى ، مع لودفيغ فون ميزس ، في معهد ابحاث حول الدراسات التجارية اولا . وطبق هايك نظرية مدرسة الاقتصادالنمسوية على مسائل الدارات الاقتصادية . وعلى الرغم من خلافاته الجزئية مع فون ميزس ، فانه تأثر بمؤلفه النقدي « الاشتراكية » . وحصل على كرسي استاذ في مدرسة لندن للاقتصاد عام ١٩٣١ .

تابع هايك اعماله التقنية في الاقتصاد خلال الاربعينات . ثم كتب مؤلفات في الفلسفة السياسية ومناهج العلوم الاجتماعية . ودرس في جامعة شيكاغو بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٦٢ ثم شغل وظائف في جامعتي فريبورغ وسالزبورغ . وفي عام ١٩٧٤ ، حاز على جائزة نوبل من اجل اعماله في الاقتصاد .

وقد توسع هايك ، في سلسلة مقالات (جمعت في كتاب « الفردية والنظام الاقتصادي ») (١٩٤٨) ، بأعمال فون ميزس في الحســاب الاقتصادي في نظام اشتراكي . وهو يرى ان الاقتصاد الموجه مركزيا لا يستطيع الاستناد الى معارف الافراد الضمنية كما هو الامر بالنسبة

لاقتصاد السوق . وتبرز اعمال هايك دور المعارف المبعثرة والضمنية ودور الاسواق معدودة مؤسسات تساعدنا على تعبئة هذه المعارف وعلى تجاوز الجهل والتعلم من خلال محاولات متعاقبة واخطاء .

وأفكار هايك حول الحساب الاقتصاد متضمنة في كتابه « الطريق نحو القنانة » (١٩٤٤) .

وقد عرضت الشمولية ، في هذا الكتاب ، بوصفها نتيجة غير مقصودة لتطبيق اقتصاد مخطط . ويتضمن هذا الكتاب ، ابضا ، اعادة صياغة رائعة لليبرالية الكلاسيكية . ويقبل هايك درجة على حد كاف من الارتفاع من تدخل الحكومات ، ولكن هذا التدخل مقصور على الصور المتوافقة مع تصوره للحكومة بالقانون .

وتؤدي ليبرالية هايك به الى ان يرى عدة مؤسسات اجتماعية مفيدة نتاجا لعمل البشر دون ان تستجيب ، من اجل ذلك ، لاي غرض . وهذا الراي المعالج من خلال استنادات الى هيوم والمدرسة التاريخية الاسكتلندية اللذين يعدهما رائديه ، هذا الراي أصبح راجحا في أعمال هايك. فالنظام الاجتماعي الجيد لا يقوم، فقط، على السعي وراء المصالح الفردية ضمن اطار تشريعي محدد من جانب الحكومة ، بل يقوم ، بالاحرى ، على جملة معقدة من قوانين وتقاليد اخلاقية وقواعد سلوك لاتعرف حدودها — ولا يمكن ان تعرف — عن معظم اعضاء المجتمع الا ضمنيا .

أن كل ذلك يعطي عمل هايك طابعاً قاطعاً يذكر بيروك . وتقوده هذه المقاربة الى معالجة مسائل في التطور الاجتماعي واصطفاء الجماعات الاجتماعية والى التصدي لمسائل دقيقة جدا . والعلاقة بين تحليله لاليات الاصطفاء ومواقفه الليبرالية ليست جلية دائما.ويتباين الطابع اللاعقلاني لهذه الاراء مع تأملاته العالية وشبه الطوباوية في دستور ليبرالي جديد .

ولكن اصل هذه التأملات ، بدورها ، موجود في افكار هايك حول السوق وحول المؤسسات غير المقصودة الاخرى التي يراها عائدة الى « نظام تلقائي » .

وليس هايك منظرا في الحقوق ، بمعنى نوزيك مثلا . وليبراليته قائمة ، في نهاية التحليل على ايمانه بكون النظام الاجتماعي المؤسس على الليبرالية الكلاسيكية يسمح للافراد بتلبية افضل لتفضيلاتهم وبتجنب القسر من جانب اقرانهم .

ومحاكمته من نوع منطقي ونفعي الى حد بعيد جدا . ولكن محاكمته مصطبغة بالمقتضى شبه الكانتي لتساوي الجميع أمام القانون . فإلحاحه على جهل الأفراد وعجزهم عن تقدير النتائج البعيدة للاعمال الخاصة يبعده ، قصدا ، عن الصور الاعتيادية للنفعية .

وكتب هايك ، أيضا ، حول مناهج العلوم الاجتماعية . وقد دافع عن الفردية المنهجية : فهو يرى انه يجب ادراك ظواهر العالم الاجتماعي بوصفها النتائج المقصودة وغير المقصودة للفعل البشر الدال (.....) .

وهذه التأملات هي ، جزئيا ، ارتكاس على النماذج المستوحاة من الفيزياء كما كانت تستعملها حلقة فيينا (تورات ، كاراناب) وعلى « العلمية » في العلوم الاجتماعية . وهي ، كذلك ، مرتبطة بأعمال هايك في سيكولوجية الادراك المعرفية ، وبأفكاره السياسية . وبالفعل ، فان هذه النظرات المنهجية المغلوطة تمنع الأفراد ، في رايه ، من ادراك مزايا السوق ومزايا نظام اجتماعي « متطور » وتحرم عليهم الوصول الى نموذج المعرفة الذي يمكن أن يكون لدينا عن هذه المؤسسات .

وفي عام ١٩٦٠ ، نشر هايك كتابا رئيسيا هو « دستور الحرية » . ويقوم هذا الكتاب بتحليل للنظام الاجتماعي الليبرالي ويصفه كنظام يرد القسر الى الحد الأدنى ويحمل مزايا مادية للمواطنين . وهو يتصدى ، أيضا، لمسائل عملية تتصل بالسياسات العامة ويتخذ موقفا مؤيدا لتدخل

الحكومة لاقامة نظام ضمانات اجتماعية بصورة موازية للسوق. وقد عقبت هذا الكتاب ثلاثية «القانون والتشريع والحرية» (١٩٧٣ — ١٩٧٩) ، وهي تركب بين الليبرالية الكلاسيكية وآراء « تطورية » وتهاجم الوضعية الحقوقية . وينتقد هايك مثل العدالة الاجتماعية الأعلى الذي يبدو له غير قابل للتحقيق في اقتصاد السوق والذي تبدو له نتائجه ضارة ، وينتقد السياسات التعددية القائمة على مجموعات المصالح . وهو يناقش ، أيضا ، شروط استقرار النظام الاجتماعي القائم على السوق ويقدم اقتراحات راديكالية لدستور ليبرالي جديد يتضمن تقسيما جديدا للسلطات . واذا قبل الأفراد فرص هذا الدستور على أنفسهم ، فانه سوق يقودهم الى التوقف عن تبني ترتيبات تهدد بأن تبدو ، بعد أجل ، ضارة بالحرية والرخاء . وانشغل هايك من جديد ، مؤخرا ، بمسائل اقتصادية وقضايا سياسية متصلة بها . واقترح التخلي عن تأميم النقد ودقق في انتقاداته للسياسات الاقتصادية الكينزية التي كانت متضمنة في كتاباته الاقتصادية الأولى . وهو يعمل ، حاليا ، في ثلاثية أخرى حول الليبرالية والنظام القائم على السوق .

ان كتابات هايك معقدة وتغطي مجموعة واسعة من الموضوعات التاريخية والنظرية التي نجد ، عبرها ، بعض الآراء الثابتة . ويجب أن نعدها ابحاثا في الاقتصاد السياسي مركزة على الحرية ونظام السوق وعلى المتطلبات الوظيفية المسبقة لهذه الظواهر أكثر منها فلسفة تحليلية تدعيها أحيانا . وعلى الرغم من أن أعمال هايك تثير مسائل عديدة تتصل بالصحة والتفسير ، فانه قد لعب دورا هاما في تجدد الاهتمام بالليبرالية .

همبولدت ، ولهلم فون

(١٨٣٥ — ١٧٦٧)

مفكر ومرب الماني ، مؤسس جامعة برلين (١٨٠٩) . ولد في أسرة ارستقراطية بروسية (كان أخوه الصغير الكسندر العالم الشهير المستكشف لأمريكا الجنوبية) .

كان ، خلال دراسته في غوتتغن (١٧٨٨ ـ ١٧٨٩) ، تلميذ هاينه وكشف عن اهتمام كبير باللغات وعن كفاءة كبيرة في الفينولوجيا . وقد اكتسب أسس حياة عمل مكرسة لدراسة العصور الكلاسيكية القديمة ولاعمال رائدة في موضوع فلسفة اللغة (التي كرس لها القسم الأخير من حياته) . وقد تأثر همبولدت الفتى بادراك اليونان القديمة الذي طوره فينكلمان وبصلاته الودية مع شيلر وغوته ، فطور مثل « البيلدونغ » الاعلى ـ الشخصية الأصيلة المتعددة الوجوه والمتناغمة ـ الذي أصبح المصدر الرئيسي لنظرياته الفلسفية والجمالية ، وكذلك لمشروعاته الاصلاحية ، البراغماتية .

كتب مؤلفه الرئيسي في الميدان السياسي عام ١٧٩٢ ، بعنوان « تأمل في محاولات الحد من عمل الدولة » . وهو يؤكد ، فيه ، أن واجب الحكومات المسلم به ، عامة ، وهو تنشيط رخاء رعاياها ، يمكن أن يؤدي الى أشد أنواع الاستبدادية عرضة للمساءلة . فتدخل الدولة ينحرف دائما ، لانها قليلة الاهتمام بوسائل ايضاح نواياها ، عن الشروط والتحريضات المناسبة لنمو الفرد . وفردية الطبع والتنوع الامكاني الكبير جدا لاهتمامات البشر وأنماط حياتهم هما عمودا ليبرالية همبولدت الجمالية . ولم يكن يقتصر على انكار كل شرعية للقيود القانونية على ضروب سلوك الأفراد (اذ يقبل ، فقط ، بعض التنازلات فيما يتعلق بوظائف أمن الدولة) ، بل كان مشغولا جدا ، أيضا ، بتهديد الحرية الذي تؤلفه الهويات الجماعية الناجمة عن المرتبة الاجتماعية والدين او العرق . ولم يكن ، على عكس ميل ، يربط نمو الشخصية الفردية بممارسة الحرية السياسية . فالمواطنة الفعالة ، اي توجيه الطاقات الفردية نحو غايات جماعية ، تهدد ، في رأيه ، بخنق الفردية تحت الاطراد والمحافظة .

واتيحت لهمبولدت فرصة تطبيق مثل « البيلدونغ » الأعلى عمليا ـ والمفارقة هي ان ذلك جرى عن طريق عمل الدولة ـ عندما انخرط في الحركة الليبرالية لاصلاح منطقة شتاين ـ هاردنبرغ (١٨٠٩) . فقد

أعاد تنظيم النظام التربوي في بروسيا على أساس فصل صارم بين التعليم العام للانسانيات (والادوار الاجتماعية) المتحرر م ن كل غائية نفعية (اذ لا مكان لهذه الأخيرة في النظام المدرسي) . والتكوين من أجل الكفاءات الخاصة المطلوبة في الحياة المهنية والراشدة وحجر الأساس في هذا البناء هو الجمنازيوم ، وقد بقي الجمنازيوم القائم على تعليم الكلاسيكيات، ولا سيما كلاسيكيات المؤلفين الاغريق ، واللغات والأدب المؤسسة التربوية الرئيسية في المانيا حتى منتصف القرن العشرين . وكان همبولدت يتصور الجامعة كميدان مكرس ، كليا ، للبحث ، حر حيال تدخل الدولة حريته حيال مقتضيات الطلب الاجتماعي .

وقد كان لأفكار همبولدت تأثير دائم في النمـو الثقافي والسياسي في المانيا من خلال الطابع الذي تركته في ميدان أساسي للحياة الجماعية . وغالبا ما عد التصور اللا سياسي المعدود عائدا ، بصورة خالصة ، الى الدائرة الخاصة ، مسؤولا عن عجز المانيا عن التكيف مع الوقائع المعقدة للمجتمعات الصناعية الحديثة ومع مطلب مواطنة ديمقراطية . الا أن مبادىء همبولدت الليبرالية ذكرت ، أيضا (بعد الحربين العالميتين) ، كدفاع ضد سيطرة دولة تسلطية وشمولية . وفي اطار مناقشات اكثر مصيرية حول الأسس المفهومية لليبرالية الحديثة ، يقدم الترابط بين حرية الفرد ونموه الذاتي حجة هامة لصالح استحالة الفصل بين تصور ايجابي وتصور سلبي للحرية بسبب الأهمية التي يوليها همبولدت للترابط الطوعي والتعاون التلقائي بين الافراد (وهي أهمية تجاهلها مناقضوه الى حد بعيد) كمواز ومضمون عملي للحرية الفردية . ومحاكمته تعيد وضع الاعتقاد المشترك القائل أن المسلمات الفردية الليبرالية غير متوافقة مع انبثاق التجمع والظواهر الجماعية موضع المساءلة .

الفكر السياسي الهندوسي

ان الفكر السياسي الهندوسي الذي يغطي القرون المنقضية بين مرحلة الفيدا ــ حوالي الألف الثاني قبل الميلاد ــ وتوطد الاسلام في القرن الرابع

عشر الميلادي فكر بسيط نسبيا ، متجانس وقليل التنوع على عكس الفكر الفلسفي الهندوسي الغني والمعقد والدقيق . وقد عرف الفكر السياسي الهندوسي ، بالطبع ، تطورات ردا على المسائل النظرية والعملية التى أثارتها احداث مثل ظهور حركات دينية أو فلسفية جديدة وطوائف أو جماعات جديدة وموجات الغزو الاجنبية . وعلى الرغم من هذه التغيرات، بقيت المقولات الفكرية الأساسية والاشكاليات وطرق الرد عليها متماثلة تقريبا .

يتصف الكون ، بالنسبة للمفكرين السياسيين الهندوس ، بـ « الرتا » ، وهو نظام كوني لا يخرق ناجم عن فعل قوانين تمثل الذكاء الالهي . وهذهالقوانين ليست مفروضة أو مخلوقة من جانب الله ، بل هي الله نفسه ، وهي ليست طبيعية ، فقط ، بل عقلانية وأخلاقية في جوهرها أيضا . وتجري المحافظة على النظام الكوني بقدر ما تحافظ كل وحدة على مكانتها وتطيع القوانين . والمجتمع البشري جزء لا يتجزأ من الكون . وهو يعيد انتاج نظام و « حقيقة » الكون عندما يحتفظ البشر بمكانتهم ويحترمون « الدهارما » . والدهارما هي كل ما هو صحيح ، انها الواجبات . والكائنات البشرية ، على عكس الأشياء ، تمملك التفكير والارادة . وقد تقع ضحايا الأوهام والاغراءات وتنحرف عن الدهارما . وعند ذلك ، تفرض « الداندا » ــ القوة والعقاب ــ نفسها لابقائها في الخط القويم .

ان الدهارما والداندا هما المفهومان الرئيسيان في الفكر السياسي الهندوسي. فمن أجل حكم جماعة منظمة في اقليم ، يجب استعمال الداندا للمحافظة على الدهارما . وقد ناقش المفكرون السياسيون طبيعة الدهارما والداندا وأساسهما ومصدرهما . وكتب بعضهم « هارماز سترات » أي مطولات حول الدهارما ، وكتب آخرون « داندادنيتيات » أو « ارتاز استرات » . ويعرف كوتيليا ، أكبر مفكر سياسي هندوسي ، « الآرتا »

بوصفها الاقليم والازدهار و « الارتاز استرا » بوصفها طريقـة اكتساب اقليم وتنمية الازدهار فيه . والمقاربتان متكاملتان الا انه جرى ، شيئا فشيئا ، الاحتفاظ بمصطلح المفكر السياسي لمؤلفي الارتاز استرات .

وعلى الرغم من ان المؤلفين السياسيين الهندوس يعترفون بـأن عديدا من الواجبات يقع على عاتق البشر ، من حيث هم كذلك ، فانهم يعتقدون ان العبء الناجم عن ذلك يتغير حسب السيـاق . فبعض الواجبات تفرض على البشر بموجب انتمائهم الى رهوط اجتماعيةخاصة (فارنا دهارما) ، وتفرض اخرى بموجب العمر (اشراما ـ دهارما) .

وليس المجتمع ، بالنسبة للمؤلفين الهندوس ، جماعة افراد ، بل جماعات جماعات . وهـو يتمفصل في طوائف خاصة لكل منهـا وظائف اقتصادية محددة ومكانة في السلم الاجتماعي . وينجم دهارما الفرد عن ولادته . والولادة في طائفة ما ليست مصادفة ، بل هي نتيجة افعاله في حياة سابقة ، « الكارما » . وتعني الكارما ، في الوقت نفسه ، العمل والقدر . فكل فعل يعكس طابع الشخص ويصنعه ، وله نتائج في الحرية والقدر . والفرد يحتل ، فوق انتمائه الى طائفة ، موقعا اجتماعيا ـ فهو اب ، أم ، زوج أو زوجة ، اخ ، قريب ، جار ـ يفرض عليـه واجبات نوعية . واذا تطابق كل فرد مع دهارماه ، فانه لايقع أي خلل في المجتمع ، ولا حاجة الى داندا او حكومة اذ ذاك . ويرى مؤلفـون سياسيون هندوس عديدون ان البشر عرفوا ، سابقا ، مثل هذه الحالة . ولكن البشر فسدوا واخذوا يجهلون دهارماهم بسبب انحطاط الحس الاخلاقي وظهور الشراهة و « الاهامكار » (مصطلح سنسكريتي يعني ، في وقت واحد ، الفردية وحب الذات والغرور) . ومن هنا نجم اختلاط الطـوائف (فارناز اكـارا) ـ انعـدام القوانـين ، الاراجـاكاتا ـ و « ماستيانيانا » ، قانون الاقوى الذي تأكل السمكة الكبيرة ، بموجبه ، السمكة الصغيرة . وعند ذلك ، تصبح الحكومة لازمة لوضـع حـد لهذه الفوضى .

وعلى الرغم من المؤلفين السياسيين ركزوا تفكيرهم على الحكومة الملكية ، فان الهند قد عرفت انظمة سياسية متعددة ـ ملكيات وأوليغارشيات وجمهوريات وكانت هناك مجالس شعبية وهيئات مواطنين وانتخابات ونقابات ذات بنى . ويلخص مقطع رائع من « الريغفيدا » الشعور الذي كان يسود المجالس الشعبية : « فلتكن اغراضكم مشتركة، لتكن قلوبكم موحدة وافكاركم متواردة ، فعلى هذا النحو ستسود بينكم وحدة كاملة » . ومن الطريف ان الجمهوريين لم يعطوا مدونة منهجية لتأملاتهم السياسية باستثناء مدونة كوتيلا ، اكبر منظر في امبرطورية موريا ، ومعظم المؤلفات التي انتجت ، دون شك ، قد ضاع . ونجد آثارا نها في مقاطع حوارية واردة في اشعار ملحمية ، في « البورانا » وفي مسرحيات .

والملك ، بالنسبة للهندوس ، مكلف بالتنسيق بين الناس المتجمعين في جماعة خاصة وبحمايتهم . ولا يستلزم ذلك المحافظة على النظام والسلامة الاقليمية للجماعة فقط ، بل يستلزم ، أيضا ، تشجيع سيادة الدهارما وروح الاستقامة والتجارة والعمل والازدهار والفنون . ويجب ان يخلق الملك بيئة يستطيع ، فيها ، الرعايا بلوغ اهداف الحياة الاربعة ـ الدهارما والثروة وتلبية الرغبات والتحرر من دارة الولادة والموت . ويسهم الملك في النمو الاخلاقي ويلهم السلوك الاخلاقي (الاشا بريداكا)، وهو اول محدد للاخلاق لجماعته (الكالازيا كارانام) . وسلوك الرعايا متوقف على جهودهم الخاصة . ولكنه متوقف ، أيضا ، على جهود الملك. في النمو الاخلاقي ويلهم السلوك الاخلاقي (الاشا بريداكا) ، وهو اول محدد للاخلاق لجماعته (لالكالازيا كارانام) . وسلوك الرعايا متوقف على جهودهم الخاصة . ولكنه متوقف ، ايضا ، على جهود الملك . فهو ، اذن ، مسؤول ، جزئيا ، عن تصرفاتهم ويشارك في جدارتهم أو عدم جدارتهم على المستوى الاخلاقي والديني .

وواجب الملك بصدد انجاز الدهارما يثير مسألة مصادر الدهارما. يرى معظم المفكرين السياسيين الهندوس ان « الفيدا » و « السميرتي »

والعرف (فيافاهارا) هي المصادر الرئيسية الثلاثة للدهارما . ان الفيدا تنص على المبادىء الاخلاقية المجردة ولا تحتوي الا على القليل جدا من المناقشات المشخصة حول الواجبات التي يجب انجازها . اما السميرتي، نهي ، بصورة اساسية ، خلاصات مركزة لمارسات سابقة . فالعرق ، هو ، اذن ، المصدر الاساسي للدهارما .

ويسلم الهندوس بعمومية بعض المبادىء الاخلاقية ، ولكنهم يلحون عى كون اخلاقية رهط اجتماعي ما مفصلة ، بصورة عميقة ، من جانب الزمان والمكان . فكل رهط اجتماعي يشغل بيئة جغرافية خاصة ويمثل مرحلة معينة من النمو الاخلاقي والثقافي ، واعضاؤه مزودون بـ «مزاج» معين واستعدادات نوعية الخ ، فكل منها ينمي ، اذن ، نمط حياة أصيلا يرتبط به ارتباطا عميقا ويجب ان يحترم . وقد تطورت بنية الهند الاجتماعية في مجرى التاريخ . وظهرت طوائف ونقابات ومنظمات دينية جديدة وجماعات هرطقية او ملحدة ، وطبق المؤلفون الهندوس عليها نظرية الدهارما التقليدية واعترفوا لها بحق ادارة شؤونها بموجب اعرافها ، اذ لاحق للملك في التدخل في شؤونها مالم تكن هذه الاخيرة ملتبسة أو تعارض المصلحة الجماعية . فالملك يسود ، اذن ، نظاما اجتماعيا شديد التمايز واللامركزية . وحكمه وسلطته محدودان باستقلال الوحدات المتنوعة غير القابل للخرق تقريبا . فمفهوم الاستبداد الشرقي لا ينطبق ، اذن ، على الهند القديمة .

ويتفق معظم المؤلفين الهندوس على بنية الحكومة اتفاقهم على نمط عملها . ويتألف السياسي من سبعة اجهزة او عناصر ـ الملك ، الوزراء ، الجماعة الاقليمية ، التحصينات ، الخزانة ، الجيش والحلفاء . وتنظيم كل من هذه العناصر موصوف بشكل مفصل جدا . ويمكن البقاء في الحكم بالاقناع او الابتزاز او المكيدة او القوة . ويلح كل المؤلفين ، تقريبا ، على ضرورة وجود موظفين اكفياء وناجعين ، وكذلك على ضرورة وجود شبكة

جواسيس . وللملك الحق في اللجوء الى العنف والقسوة والاكذوبة من اجل حماية الجماعة ــ وهي دراهماه الاعلى . وكريشنا نفسه يكذب ، من حين الى آخر ، في « المهابهاراتا » ، وهو ما يثبت ان الاله نفسه يجب ان يلجأ ، احيانا ، الى افعال لا اخلاقية حين يواجه مقتضيات الحياة السياسية .

ويتفق المؤلفون السياسيون الهندوس ، أيضا ، على عدد من التصورات المتصلة بالطاعة السياسية والعقوبات وفرض الضرائب . فيجب ان يطاع الملك لانه يحافظ على النظام الاجتماعي ويسمح لرعاياه بالعيش حياة منضبطة واخلاقية . وهو يجد شرعيته في تتويجه ، ولكن المغتصب يستطيع ان يحصل على السلطة وان يستحق الطاعة اذا قام باعبائه الملكية بصورة صحيحة . وفي حالة الطغيان ، يرى بعض المؤلفين ان على الرعايا مواصلة الطاعة ، في حين يرى آخرون ان المنفى افضل . ويرى آخرون ، أخيراً ، انه يجب الاطاحة بالطاغية ، بل وقتله أيضا .

ويقترح معظم المؤلفين نظرية وظيفية لفرض الضرائب : فالضريبة هي « ثمن الحماية » الذي يجب ان يدفعه الرعايا مقابل ضمان أمنهم واملاكهم . فيجب على الملك اذن ، ان يرد الى رعاياه ما دفعه اذا لم يكن قادراً على حمايتهم . والعقاب مكرس لتحقيق خمسة أهداف : صيانة النظام الاجتماعي ، ضرب المثل للاخرين ، ردع الاشخاص المعنيين ، بيان تصميم المجتمع على عدم التسامح بشأن الشر ، وأخيرا تطهير المجرم الذي يجب ان يعاني نتائج عمله . ويجب ان تتغير طبيعة العقاب وقسوته مع الوضع الاجتماعي للمدان . فيجب ان تعاني اعلى الطوائف اخف العقوبات وان تعفى من العقوبات الجسدية .

وقد مثلت البوذية مرحلة هامة في نمو الفكر السياسي الهندوسي . فقد رفضت نظام الطوائف وولدت نمو الاديرة وقدمت للهند تجربتها الاولى لدين منظم ولكنه غير لاهوتي وقبلت النساء وجرى تبنيها من

جانب طبقات دنيا مهملة كالحرفيين والباعة والمهاجرين . وسلمت البوذية بالتصور الهندوسي القائل ان الواجب الاساسي للملك هو المحافظة على الدهاما (الكلمة البوذية للدهارما) ، ولكنها رفضت محتواه الطبقي . وكان ذلك يستلزم ان يكون الملك هو الذي يعرف ، منذ ذلك الحين ، محتوى الدهاما . وادخلت البوذية ، لاول مرة في تاريخ الفكر السياسي الهندوسي ، فكرة التشريع التي تتضمن ان القوانين افعال ارادية وان سلطتها تنجم عن مبدأ علماني . وابرزت ، أيضا ، نظرية شبه تعاقدية لاصل الحكومة واعلنت ان السلطة السياسية تصدر عن الشعب . وعلى الرغم من كل شيء ، فقد كان تأثير البوذية في الفكر السياسي الهندوسي محدودا . واذا كانت فلسفتها ثورية ، فان نظريتها السياسية لم تكن كذلك ، ابدا . فقد كانت تسلم بعقائد للفكر الهندوسي كتلك التي تقول ان الحياة مصنوعة من آلام وان الرغبات شر وان كارما انسان ما ، في حياته السابقة ، تحدد طابعه في حياته الحالية وان الواجب الاسمى للحاكم هو المحافظة على الدهارما . ولم تتوسع بالمساواة السياسية الى الفقراء والسودرا واحتفظت بالسلطة السياسية للطوائف العليا . وقد احلت سيطرة محل اخرى — سيطرة الكساتريا والفيزيا محل سيطرة البراهمانيين المتحالفين مع الكساتريا . فهي قد اسهمت في اعادة تركيب للصورة التقليدية للسيطرة السياسية اكثر منها في تهديمها .

ومن المهم ، قبل اختتام هذا العرض الموجز لتقليد الفكر السياسي الهندوسي ، ان نلح على سماته الرئيسية . ان هذا التقليد ، بصورة اساسية ، وصفي وتعليمي أولا . فهو يفتقر الى المنظور التحليلي ، النظري أو التأملي . وهو ، من اجل ذلك ، لم ينتج ، في ميدان الفلسفة السياسية ، كتابات في بريق كتابات الفكر الهندوسي في ميادين اخرى ، كالمنطق والابستيمولوجيا والاخلاق والميتافيزيك . وهو ، بصورة اساسية ، ثانيا ، محافظ وتقريظي ولا يتبنى منظورا نقديا . واذا استثنينا البوذية ، فان اي مفكر سياسي هندوسي لم يعد وضع النظام

الاجتماعي القائم على نظام الطوائف موضع المساءلة . وهو يتصور الانسان قبل كل شيء ، ثالثا ، كعضو في واحدة من المجموعات الاجتماعية المختلفة ، بوصفه متوليا لعدد من الادوار الاجتماعية ويلح ، بالتالي ، على واجباته أكثر منه على حقوقه . وهو يرى الحقيقة ، رابعا ، بسبب مسلماته ، متعددة بصورة اساسية . وإذا كان ذلك لا يقوده الى التسامح بتنوع كبير من المعتقدات والممارسات فقط ، بل حتى الى احترامها وتشجيعها ، أيضا ، فهو يمنعه ، كذلك ، من تنمية مبادىء عامة يمكن ، بواسطتها ، تقويم هذه المعتقدات ونقدها . واخيرا ، ونظرا للدور القوي الذي لعبه العرف في الحياة الهندية ، لم يحس المؤلفون الهندوس بالحاجة الى تنمية فكرة التشريع وراوا ، عامة ، ان السلطة السياسية ، بطبيعتها، من مستوى حقوقي أكثر من كونها من مستوى تشريعي . فهم لم يصوغوا ، اذن ، افكارا من نوع افكار السيادة والارادة والعقلانية السياسية ووحدة النظام القانوني داخل بلد ما والحكومة بوصفها عامل تغيير اجتماعي . الا أن هذه الأفكار ، كلها ، هي التي لعبت دورا مركزيا في نمو الدول الاوروبية الحديثة .

هوبز توماس

(١٥٨٨ – ١٦٧٩)

فيلسوف انكليزي ، ولد في ٥ نيسان ١٥٨٨ في مالمسبوري . وكان من أسرة متواضعة . فقد كانت أمه ابنة مزارع وابوه قسيسا متواضعا هجر أسرته . وقد ربي هوبز على يدي خاله . وبما أنه اظهر قابلية مبكرة في اللغات الميتة ، فقد ارسل الى أوكسفورد ثم أوصي به لدى كونت دينو تشاير ليكون مربي ابنه . وبقي في خدمة أسرة كافنديش بقية حياته . ورافق تلميذه وليام كافنديش الى أوروبا بين عامي ١٦١٠ و ١٦١٥ . وانفتح ، اذ ذاك ، على الحياة السياسية البندقية وعلى نضال قادة البندقية المثقفين لصيانة أولوية السلطة الزمنية على

السلطة الكنسية . ــ وهو موضوع شغل هوبز فيما بعد . وعندما عاد الى انكلترا ، عمل سكرتيرا لفرنسيس بيكون (بتوصية من بندقي دون شك) وقام بترجمة لتوسيديدس (بنصائح من بنادقة دون شك ايضا) . فقد كان وليام كافنديش يدافع عن مصالح البنادقة ، في انكلترا ، ضد اسبانيا وعارض الملك تكرارا (بل كان مشبوها ، أحيانا ، بالتعاطف مع الجمهوريين) . وكانت لابنه ، وهو تلميذ لهوبز أيضا ، عواطف أكثر ملكية . ويبدو أن هوبز انخرط في الثلاثينات من القرن السابع عشر ، عن تصميم ، أيضا ، في الدفاع عن سلطة التاج ضد الانتقادات التي كانت توجه اليه .

وحوالي عام ١٦٣٠ ، سافر هوبز ، من جديد ، الى أوروبا وارتبط بجماعة الفلاسفة المجتمعين ، في باريس ، حول ماران ميسنر (ومنهم ديكارت وغاسندي) .

وعلى الرغم من أن هوبز قد ادعى أن اكتشافاته الفلسفية الخاصة سبقت اكتشافات ديكارت ، فان ذلك ليس جليا . بل انه من المحتمل أن تكون قراءة « خطاب المنهج » هي التي قادت هوبز الى فلسفة جديدة . وفي عام ١٦٤٠ ، نشر « عناصر الحق » وهو اول بحث هام له في هذا الموضوع ، ولكنه لم ينتشر الا على شكل مخطوط . ويتضمن هذا المؤلف الأساسي من تأملاته اللاحقة في السياسة . وبعد أن حاول ، عبثا ، العمل على أن ينتخب في البرلمان ، عاد الى باريس حيث نشر ، باللاتينية ــ وفي طبعة محدودة جدا ــ « حول المدينة » (١٦٤٢) الذي عرض بوصفه القسم الأخير من ثلاثية حول فكره الفلسفي . وقد أعيد طبع هذا الكتاب عام ١٦٤٧ بعدد أكبر من النسخ وقرىء هذا المؤلف الأساسي بانتباه في أوروبا (حيث سيبقى أشهر مؤلفات هوبز لعدة أجيال) .

والأفكار المعروضة في « حول المدينة » لا تختلف ، ابدا ، عن أفكار « العناصر » أو افكار « الليفياثان » الذي نشر بعده . ولكن هذا الكتاب

يتضمن دفاعا عن الكيان الخاص لكنيسة انكلترا تجاه الملكية . ويرى هوبز أن على الملك وضع التنظيمات الكنسية بالاتفاق مع الكهنوت . وأضاع هوبز ، خلال نفيه في الأربعينات من القرن السابع عشر ، أوهامه حول كنيسة انكلترا وتاق الى أن تحطم كل سلطة كنسية في بلاده . وتظهر محصلة هذه التأملات في « الليفياثان » الذي كتب دفعة واحدة في عامي ١٦٤٩ و ١٦٥٠ ونشر في نيسان ١٦٥١ . ويقوم أساس هذا المؤلف (القسمان الأخيران منه) على عرض منهجي لسلطة الحكام الزمنيين المستقلة في كل الشؤون الدينية . وعاد هوبز ، بعد ذلك ، الى بلاده حيث عاش حياة هادئة حتى عهد التجديد الانكليزي . وكان هوبز ، بعد عام ١٦٦٠ ، مهددا ، نسبيا ، من جانب كنيسة انكلترا المتجددة ولكنه تصرف بحيث يستطيع البقاء على قيد الحياة . وكتب عددا من المقالات الموجهة ضد الكنيسة والحقوقيين وعلماء الجمعية الملكية الجديدة ـ الذين كانوا ، جميعا ، يؤلفون ، في نظره ، فئات من المحترفين تحاول اقامة سلطة مستقلة على المواطنين الآخرين ، وكان من واجب الملك منعها من ذلك . ويبدو أن آخر اسهام سياسي له كان مقالا يلفت ، فيه ، أنظار دوق ديفونشاير الى شرعية محاولة البرلمان منع وريث التاج من ممارسة حقه في الوراثة ١٦٧٩ وتوفي هوبز في شهر كانون الأول من السنة نفسها .

وقد كتب هوبز ، فضلا عن مؤلفاته السياسية وعدد من الأعمال ذات الطابع الأدبي ، عددا كبيرا من المؤلفات الفلسفية الهامة . وأشهرها ، دون شك ، « نقد توماس هوايت » (المكتوب عام ٦٤٣ ا والذي لم يكتشف وينشر الا في الخمسينات من القرن العشرين) و « حول الطوائف » (المنشور عام ١٦٥٥) و « حول الانسان » (المنشور عام ١٦٥٨) ، ويكمل هذان المؤلفان جملة العمل الذي كان قد خطط لتحقيقه عند كتابته « حول المدينة . » .

ويستند فكره السياسي الى الانتقادات الراديكالية التي أطلقها مؤلفو نهاية القرن السادس عشر ، كمونتين مثلا ، ضد النظريات

التقليدية كنظرية ارسطو أو انسانية شيشرون ، ولكنه كان يسمى الى التعالي بنسبيتهم الربية وهو يؤكد ، في جملة مؤلفاته السياسية الرئيسية ، أنه لا توجد صفات أخلاقية ضمنية أكثر مما يكون لشيء فيزيائي صفات ظواهرية ضمنية.» ان كل انسان يطلق اسم «الله» على كل ما يرضيه ويستلطفه واسم «الشيطان» على ما لا يحبه بحيث أن البشر لا يختلفون ، فيما بينهم ،بموجب تكوينهم ، فقط ، بل يختلفون ، أيضا ، فيما يتعلق بادراكهم الشائع للخير والشر . فلا يوجد ، اذن ، اله في المطلق (« العناصر ») . الا أنه يمكن تجاوز هذا الاختلاف ذي المستوى الأخلاقي لأن على على جميع البشر التسليم بأن لكل منهم الحق في أن يدافع عن نفسه ، ويجب أن يعترفوا بأنه لا يمكن قيام اتفاق عام ما لم يحترم هذا الشرط . ويقود هذا هوبز الى تأكيد وجود حق طبيعي أساسي وقانون أساسي : والحق الأساسي هو حرية كل انسان في استعمال قدرته الخاصة كما يريد لصيانة كينونته الخاصة » ، في حين أن القانون الأساسي يقوم على كون « كل البشر يتوقون الى تحقيق السلام بقدر ما يأملون في الحصول عليه هم أنفسهم ، وكونهم ينزعون ، عندما لا يستطيعون ذلك ، الى السعي وراء كل الوسائل والمزايا التي يستطيعون استخلاصها من الحرب ووضعها موضع العمل » («الليفياثان ») . أن « الحق » يمثل كل ما يرى البشر أنه مبرر ، في حين يعبر « القانون » عن قبولهم بأنه لا يمكن تبرير أي عدوان مجاني ، وعلى هذا الأساس (الموحى به ، من بعض الجهات ، من جانب عمل هوغوغروسيوس وجون شلدن) ، كان هوبز يأمل اقامة بنية تفرض موافقة عامة .

ينطلق هوبز من المبدأ القائل ان ترددا كبيرا يسود الظروف التي نكون فيها ، فعليا ، في خطر الى درجة اللجوء الى الدفاع عن الذات وأنه يجب علينا ، بسبب هذا التردد وفي غياب السلطة المدنية ، أن نضع أنفسنا في مأمن وأن لا نتردد ، مثلا ، في ايقاع ضربات بصفة وقائية . وهذا يجب أن يعمل على اظهار حالة طبيعية تكون حياة الانسان ، فيها ،

على حد قول عبارة « الليفياثان » العتيدة ، « وحيدة ، فقيرة ، بغيضة ، قاسية وقصيرة الأجل » . ولكن الثقة يمكن أن تخلق صنعيا اذا رضي البشر بالامتناع عن استعمال حقهم الا في الحالة التي يتضح ، فيها ، دون معارضة ممكنة ، أنهم واقعون ، فعلا ، تحت تأثير عدوان ، وبتفويض عاهل يجري التقويمات المناسبة في الحالات الدقيقة بالدفاع عنهم . وهذا العاهل هو « الليفياثان » ، ولكن سلطته مبهمة . فهو لا يتمتع بسلطته الا بقدر ما يحمي الأفراد الذين يكون اداة لهم ، وتستعيد الحالة الطبيعية حقوقها اذا فشل في مهمته . وفوق ذلك ، فهو كأي انسان أو أية مجموعة من البشر ، يملك الحق في الدفاع عن نفسه ولكنه ، الوحيد ، الذي يجب عليه ، أيضا ، حماية الآخرين . وهو لا يملك الحق في أن يفعل أي شيء لا يكون موجها نحو هذه الغاية الوحيدة . وفي موضوع معرفة شكل الحكومة المفضل (ملكية أو جمهورية) ، يكتفي هوبز بذكر بعض الحجج الموجزة لصالح الملكية ، ولكنه يرى أن نظريته تنطبق على كل اشكا لالحكومات .

وكان من نتيجة هذه المحاكمة بلبلة افكار كل قراء العصر ، تقريبا. فقد حرم هوبز معارضي السياسة الملكية في الثلاثينات والاربعينات من القرن السابع عشر من مبررهم الرئيسي القائل ان لهم حقا مساويا لحق الملك في تحديد ما اذا كانت انكلترا مهددة او غير مهددة ، مثلا ، وما اذا كان من المناسب ، بالتأكيد ، فرض ضريبة لبناء السفن . ولكن هوبز يقول ، ايضا ، ان للمجرم المدان الحق في مقاومة الملك لان حياته معرضة للخطر ، بوضوح ودون التباس ، من جانب الملك . فقد كان هوبز يعارض ، اذن ، مطالب البرلمان في ممارسة دور سائد دون ان يستجيب، من اجل ذلك ، لتوقعات القائلين بملكية الحق الالهي . صحيح انه بتعاطف ، ولاسيما في « العناصر » وفي « حول المدينة » ، مع انصار الملك اكثر منه مع معارضيه ، ولكنه خسر ، كليا ، رضاهم بسبب وجوهاخرى من عمله ، بعد نشر « الليفياثان » ، وبالفعل ، فانه لا يعترف ، في هذا المؤلف ، بأي مكان في نظامه لسلطة انغليكانية مستقلة . وفضلا عن

ذلك ، فان أحد أصدقائه القدامى ، اللاهوتي الانغليكاني هنري هاموند ، وصف « الليفياثان » بأنه ركام من الالحاد المسيحي » . وهـذا يردنا الى كون نظرية هوبز السياسية تمضي جنبا الى جنب مع ميتافيزياءمادية حتى ولو امكن وضع الطابع المحدد الذي مارسته هذه الاخيرة على فكره السياسي موضع المساءلة .

ويبدو ان قصد هوبز كان تصحيح رديكارت على الريبية (الذي كان يستند ، في نهاية المطاف ، الى البرهان على وجود الله) : فقد كان هوبز يدعي اننا لانستطيع ، بصدد نظرية علمية خاصة ، ان نؤكد انهـا صحيحة بالضرورة ، الا اننا نستطيع ان نتأمل فيما اذا كانت صورتها هي ، حقا ، الصورة التي يجب ان تتخذها كل نظرية صحيحة ، وان المناقشة العلمية يجب ان تجري ضمن حدود المادية .

وعلى الرغم من كل شيء ، فان المادية تترك بعض هوامش للمناورة في نظريته حول الدين . فقد كان يقول انه يمكن ان تكون للناس معتقدات دينية حقيقية لا تتناقض مع الفلسفة المدنية والطبيعية التي كان يدافع عنها ، على الرغم من انه لايمكن لكل المعتقدات ان تنجم عن هذه الفلسفة. « ان كل ماهو ضروري للخلاص محتوى في فضيلتين هما الايمان بالمسيح واطاعة القانون » في نظـر المسيحي (« الليفياثان ») . والمسيحيون يؤمنون بقصة سقوط الانسان وخلاصه الواردة من الكتابات المقدسـة وبالدور الذي يلعبه المسيح في هذه القصة . الا انه ليس من الضروري ، في نظر هوبز ، ان يؤمنوا بشيء آخر غير الذي ينجم ، لاسباب طبيعية ، عن مبادىء المسيح بأن مايقتضيه الله منا ليس شيئا آخر خلاف اطاعة قوانين الطبيعة . وقد ادت تأملات هوبز في مسألة الله بمعلقين عديدين من القرن العشرين الى الاعتقاد بانه كان يعطي المعتقدات الدينية دورا في نظريته اكثر تأثيرا بكثير مما كان يخيل الى معاصريه . ولكن مثل هـذا التفسير يبقى فرضيا جدا نظرا لرفض هوبز نفسه تقديم اجابات من هذا النوع عن الانتقادات التي وجهت اليه .

كان هوبز ، دون اي شك ، احد اكبر فيلسوفين انكليزيين (والثاني هو هيوم الذي يشبهه من عدة وجوه) . وقد بدا عمله السياسي ،كعمله الفلسفي ، دائما ، ممثلا تمثيلا خاصا للفكر الحديث في حياته من بعض وجهات النظر . وقد ظل واحدا من الاسانيد المركزية ، لدولة ما بعد النهضة طيلة الوقت الذي بقيت ، فيه ، هذه الدولة .

هوركهايمر ماكس

(١٨٩٥ – ٩١٧٣)

فيلسوف الماني . كان مدير معهد البحث الاجتماعي في فرنكفورت وساهم في وضع الاسس الفلسفية للنظرية النقدية .

هولباخ بول هنري تيري بارون دو

(١٧٢٣ – ١٧٨٩)

فيلسوف فرنسي ولد في المانيا ودرس في ليد في هولندا ، واسهم في فكر الانوار الفرنسي بوصفه ممثلا لصورة متصلبة من الوضعية والسلوكية . وكان يملك معرفة للعلوم استثنائية في عمقها ، ومع ذلك تبدى بوصفه ، في الوقت نفسه ، اشد الموسوعيين طوباوية وتشددا . وقد دافع عما كان يسميه الايتوقراطية اي سلطة الاخلاقية المنضجة ، بصورة واعية ، كبديل لافكار مونتسكيو وفولتير السياسية .

وقد تصور هولباخ، رافضا اقتراع مونتسكيو القائل ان الفضيلة لا يمكن أن تكون سوى مبدأ جمهورية ، مملكة يمكن أن نلقى ، فيها ، الفضيلة لدى الملك كما لدى رعاياها ورسم خطوط الترتيبات المؤسسية التي تجعل ذلك ممكنا . وكانت التربية الطريقة الاولى . فيجب على الدولة سحب الامراء الملكيين من أسرتهم وتدريبهم ، منذ ولادتهم على أن يكونوا ملوكاً

فلاسفة . ويجب ان يصنع طابع الرعايا من جانب نظام تعليم اخلاقي الزامي لجميع الاطفال . وكانت طريقة هولباخ الثانية هي الرقابة . فسوف تقوم محكمة اخلاقية لمراقبة سلوك الراشدين وتقويمه وسوف تحدد قوانين مستوى الترف الذي يطبع حياة الاغنياء . وسوف يمنع القمار والبغاء والمسارح مع برنامجي سافونا روله وكالفان على الرغم من ان هولباخ نفسه ،وكان غنيا جدا ، كان يعيش ويلهو ببذخ .

كان يبشر بالتقشف ويرسم تمييزا واضحا بين السعادة واللذة ، بعيدا عن مشاركة فولتير متعيته الليبرالية . وكان يرى ان الطبيعة ركبت الكون بحيث يعاقب من يسعى الى اشباع فوري ويكافأ من يسعى وراء اهداف سامية . ولم يكن هولباخ يستطيع قبول تأكيد ديدرو الذي كان يدعي ان السكان الاصليين لبحار الجنوب كانوا سعداء دون وجود تحريمات جنسية . فقد كان يرى أن كل القوانين التي يقترحها لفرض التقشف ادوات لزيادة السعادة الحقيقية .

ولم يكن يؤمن بالمساواة ، وتحمل مشقة مهاجمة افكار المساواة لدى صديقه هلفيثيوس ، ولكنه كان يعد العمل الاساسي الوحيد لحق في الملكية . واقترح ان يكسب كبار الملاكين الملكيات التي تعود اليهم شرعا بادارة مزارعهم وتحسين الارض . وكان كسل الارستقراطية احد اسباب عمومية الرذيلة .

وعندما اعتلى لويس السادس عشر العرش ، عام ١٧٧٤ ، دعاه هولباخ الى استخدام ملكيته المطلقة لفرض احترام قواعد الاخلاق . والمفارقة هي ان هولباخ طالب ، بعد سنة او سنتين ، باعادة السلطات الى نبالة الثوب في المجالس التشريعية أو البرلمانات ، وهو ما كان يعني ، بالنسبة للملك ، فقدان « السلطة المطلقة » لفرض احترام القانون مهما كان . ويبدو ان هولباخ انتهى الى الاعتقاد بأن البرلمانات كانت وحدها ، في فرنسا ، المؤسسات القادرة على سد الطريق في وجه الاستبدادية . فلم يكن هولباخ ، على الرغم من تأييده للحكم المطلق ومن دعواته الى

ممارسة الفضيلة ، يقر الاستبدادية التي كانت ، بالتعريف ، تعني الغاء الحرية . وكان يعتقد ان الصورة الخاصة للحكم المطلق التي كان بدافع عنها متوافقة مع الحرية ، الحرية الحقيقية اي القدرة على فعل الواجب اكثر منها القدرة على فعل ما مايريد المرء .

ولم يكن بعيدا عن الصواب ان يتهم هولباخ بتفضيل مصالحه الطبقية ، كبورجوازي رقي الى لقب النبالة ، على مبادىء فلسفته عندما انضم الى الدفاع عن نبالة الثوب ضد الملك ، ولكنه لم يمكن ، على الاقل ، اتهامه ، كما اتهم مونتسكيو وفولتير وروسو ، بأنهم عبروا ، كل بطريقته الخاصة ، عن ايديولوجية للطبقة التي ينتمون اليها .

هيـــدغر مارتـــن

(١٨٨٩ ــ ١٩٧٦)

فيلسوف الماني تحول بعد بدايته بدراسات في اللاهوت والمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية ، الى دراسة الفلسفة واصبح مساعدا لادموند هوسرل مؤسس مدرسة الفينومينولوجيا . وكتاب « الكينونة والزمن » (١٩٢٧) هو المؤلف الذي اسهم اكبر الاسهام في شهرة هيدغر . وقد أدى تورطه مع النازيين خلال فترة رئاسته القصيرة لجامعة فريبورغ عام ١٩٣٣ ، في نظر كثيرين ، الى تسويد تراثه بشكل خطير ، ولكن المعنى الحقيقي لهذه الحادثة كان موضع مناقشات حامية .

وقد اسهم هيدغر في فلسفة القرن العشرين بفهم متجدد للمسلمات الانتولوجية الاساسية للفكر الغربي وبنفوذ جذري الى التقليدالميتافيزيكي بكليته . وهو ، مثل نيتشه ، يرى في الفكر الغربي منذ أفلاطون تقدما محتوما نحو العدمية المعاصرة مؤديا الى الكينونة الذاتية التي تسودعلاقة الانسان الحديث بالكائن . ويحاول هيدغر . بشكل خاص ، اقتراح نقد

جذري لثنائية الذات ـ الموضوع كما تنكشف في التقليد الميتافيزيكي الغربي ، وكذلك شرح المتضمنات العميقة لهذا التصور في حضارة الغرب كاملة (راجع الوجودية) .

فمشروع هيدغر، اذن ، هوسبر نواقص الانتولوجيا التقليدية (دراسة الكينونة عامة) . ولهذا الامر ، بالضرورة ، متضمناته في تقويمنا لتاريخ الفكر السياسي . وميتافزيك هيدغر تدعوه الى رفض ثلاثة تقاليد كبرى للفكر السياسي ، يمثل كل منها تصورا مختلفا للانسان ومكانته داخل الكينونة . ويصف احدها ، وهو التصور الكلاسيكي ، الانسان ككائن يؤلف جزءا من الطبيعة ، ولكنه يستطيع ، ايضا ، أن يصل الى فهم عقلاني لهذه الاخيرة . والمستوى السياسي هو عالم مصغر للمستوى الطبيعي . ويرى التصور الاخر ، وهو تصور العقد ، الانسان واقفا ضد طبيعة غريبة عنه ، فعلى البشر ان يتجمعوا ليقاوموا ، جماعيا ، ضغط الضرورة الطبيعية .

ويحاول تصور ثالث ، هيغلي ـ ماركسي ، التوفيق بين الحرية والطبيعة مقدما استعادة الوحدة بين الانسان والطبيعة بوصفها التحقيق النهائي للحرية البشرية . الا ان هيدغر يرى ان الفروق بين هذه التصورات اقل اهمية مما هو مشترك بينها ، وهو جملة من الافتراضات الميتافيزيكية المسبقة حول الانسان ككائن خاص يقيم علاقة خاصة مع باقي الكينونة . وعرض هذه الافتراضات الميتافيزيكية المسبقة ووضعها موضع المساءلة يعنيان الاطاحة بكل تقليد الفلسفة السياسية بوصفها كذلك . كيف يمكن اقامة فهم للسياسي على تصور للطبيعة البشرية ولمكان الانسان في الطبيعة عندما لا تعود نعرف ما اذا كانت الطبيعة ميدانا موضوعيا ينتظر ، سلبيا ، ان يدرك أو ما اذا كانت ـ بلغة هيدغر ـ « كشفا » مرئيا تاريخيا ؟ ومن جديد ، كيف يمكن اقامة نظرية للسيادة على فكرة الانسان ككائن يبرم ، بصورة حرة ، عقدا اذا لم نعد متأكدين من الكيان الذي يجب منحه للذات البشرية ؟ (هل يمكن ان يقال ان

الذات تصل ، بصورة شفافة ، الى ذاتيتها الخاصة ؟) ؛ وكيف يمكن ، اخيرا ، ادعاء التوفيق بين الحرية والطبيعة عندما تكون الافتراضات الميتافيزيكية الاساسية المسبقة المنصبة على الذات والموضوع معا قد وضعت موضع المساءلة جذريا ؟ اننا نجد أنفسنا مرغمين على اعادة تأمل مصادر تقليدنا الفكري المتعلق بالانسان والسياسة .

ان للفلسفة السياسية ، نموذجيا ، نقطة انطلاقها في الانتروبولوجيا الفلسفية ، أي في تصور للطبيعة البشرية . الا ان هيدغر يدعي ان الانتروبولوجيات الفلسفية السائدة «لم تنجح في ايجاد أساسها على المستوى الانطولوجي وانحرفت على هذا الصعيد دون ان تعلم » . وهو يؤكد ، في رسالته حول الانسانية ، (« كتابات اساسية ») ، ان التصور التقليدي للانسان بوصفه « حيوانا عقلانيا » ملوث ، حتما ، بالميتافيزيك من حيث انه يحاول تعيين الصفة النوعية لطبقة خاصة من الكائنات ــ حيوانات « زائدة شيئا آخر » ــ أي النفس او العقل (ومن هنا جرى تصور الانسان كتركيب بين « حيوان » و « عقل ») . ويرى هيدغر انه ليس للانسان طبيعة بالمعنى الذي يمكن ان يقال ، ضمنه ، ان لموضوعات العالم الطبيعي طبيعة ، ومن اجل ذلك تكون كل الفلسفات السياسية القائمة على تعريف للطبيعة البشرية مرغمة ، بالضرورة ، على الاجابة عن اتهام هيدغر القائل ان كل التحديدات الميتافيزيكية للطبيعة البشرية لا تتوصل الى الاستيعاب الحقيقي لـ « الماهية البشرية » ــ التي لا تتكون ، في نظر هيدغر ، كميدان موضوعي (للصفات المكونة لموضوع) ، بل بوصفها « كشفا » (صورة خاصة في الانفتاح على الكينونة) .

ويعتقد هيدغر ان مصير الحضارة الغربية صنع ، بصورة لارجعة عنها ، من جانب الفهم الفلسفي التقليدي ، الكلاسيكي والحديث على حد سواء ، للانسان والكينونة . فهو يدعي ، مثلا ، ان الطموح المعاصر الى « السيادة الكونية » على الارض والتحكم التكنولوجي بالطبيعة هما نتاج فهمنا للانسان بوصفه ذاتا تواجه عالما ــ موضوعا سلبيا وخاضعا . ويزعم هيدغر انه قد جرى التصدي لهذا الفهم الثنائي للكينونة ، أولا ،

بمجاز الكهف الافلاطوني ، في « الجمهورية » وانتظم في الميتافيزيك الغربي من خـلال منطق أرسطو . وهو يبلغ الذروة في العقلانية والاختباريـة (وكلتاهما تتفقان على فكرة ذاتية شفافة لنفسها) ، من جهة ، وفي المثالية الالمانية من جهة اخرى . فالموضوع ، بالنسبة للمثالية ، مكون ، واقعيا ، بفعالية الذات . وهكذا ، فان العالم هو نتاج الارادة البشرية ،والطبيعة تنتظر ، سلبيا ، ان تصنع من جانب الابداع البشري . وهكذا يجمع هيدغر بين نقد تحليلي للافتراضات الاساسية المسبقة للفكر القديـم والحديث وتصور تاريخي ينصب على الطريقة التي شكلت ، بها ، هـذه المسلمات الخبرة اليومية في العالم الحديث .

وعلى الرغم من أن تلاميذ عديدين لهيدغر قـد وجدوا في فكـرة متضمنات هامة من اجل تأملاتهم في الحياة الاجتماعية والسياسية ، فممازال ينبغي سبر مدى هذا الفكر . فالى جانب متضمنات عمل هيدغر البعيدة من اجل اعادة تفسير الفلسفة الغربية في كليتها ، يأتي اكثر تأثيرات هذا العمل المتصل بالنظرية السياسية مباشرة من التساؤل النقدي ، في كتابات هيدغر الاخيرة ، عما يسميه « ماهية التقنية » أي تلك التعبئة للكينونة التي تنتج كل الكائنات كموضوعات تحت التصرف غير المحدود للذات الانسانية . ويبدو ان هيدغر يؤكد ، لتتويج فكره ، ان الفلسفة ، كتقليد ، لا تتوصل الى امتلاك المصادر اللازمة للنضال ضد هذه التعبئة الاساسية وانه ينبغي علينا ، بسبب محدوديتها ، اللجـوء الى صورة جديدة للفكر التأملي (اقرب الى الفكر السياسي من الفكر المفهومي) ستسهل انفتاحا اكبر على الكينونة .

هيردر يوهـان غوتغريـد

(١٧٤٤ ــ ١٨٠٣)

فيلسوف ومؤرخ المـاني ، ابن معلم مدرسـة تقي من بروسـيا الشرقية . درس في جامعة كونيغسبرغ مع كانت الذي قدمه الى روسو

وهيوم ومونتسكيو . وفي عام ١٧٦٤ أصبح مدرسا في ريغا ، ثم قسيسا لوثريا في السنة الثانية . وفي عام ١٧٦٩ ، سافر هيردر الى فرنسا والتقى غوته في ستراسبورغ . وأدار ، منذ عام ١٧٧٦ وحتى وفاته ، مدرسة كنيسة الاصلاح في دوقية فايمار . وهيردر الذي تأثر بفلسفة الأنوار اتخذ ، بعد ذلك ، موقفا مناهضا لها . وأهم مؤلفاته هي : « مطول في أصل اللغة » ، « فلسفة جديدة للتاريخ » (١٧٧٤) ، « أفكار جديدة حول فلسفة تاريخ البشرية » (١٧٨٤ — ١٧٩١) .

يؤكد هيردر أهمية الوحيد والخاص وخصوصية الزمان والمكان ، على عكس مثل العمومية والعقلانية الأعلى للأنوار . فيجب ادراك كل ثقافة ، كل فعالية حقيقية ، من الداخل ، بموجب أهدافها النوعية . ويرفض هيردر مثل الأنوار الأعلى الذي يدور حول علم موحد للواقع في جملته ، ويميز (بعد فيكو) بين المناهج اللازمة لدراسة الطبيعة الفيزيائية وتلك التي يقتضيها فهم نمو الروح البشرية .

ويلح هيردر على دور اللغة والشعر التكويني في حياة الانسان الجماعية : « تعبر اللغة عن الخبرة الجماعية للرهط » . ويرى أن الأمم وحدات طبيعية وان الانسان يعرف بموجب الرهط والثقافة والأمة التي ينتمي اليها والتي يستطيع أن يتفتح ضمنها . وهو مقتنع بأن كل أعمال الانسان هي ، قبل كل شيء ، افعال تعبير عن ذاته تلزم رؤية شاملة للحياة . وهو يتصور الثقافة ككيان فريد ينمو من تلقاء ذاته ، وكل عنصر من العناصر التي تؤلفه مطبوع بصورة راسخة ، بروح الكلية. ولا يوجد شعب متفوق يحق له فرض طرائقه على شعوب دنيا . فكل حضارة فريدة ، توجد في ذاتها وتنمو في كليتها وتنوعها . وهو يعارض ، بحماسة ، ديكارت وكانت الذي يقطع الشخصية الكلية الى عناصر كالارادة والعقل والفهم الخ ... وقد أسهمت كل هذه الافكار في تغييرات

ثورية في الفكر الأوروبي . وهيردر هو ، قبل كل شيء ، أبو القومية التي ولدت ، أولا ، في المانيـا ، قبل أن تمتد الى العـالم السلافي ثم الـى افريقيـا وآسـيا .

وعلى الرغم من معارضة هيردر القاسية للدولة « التي تسرقنا من انفسنا » وعلى الرغم من انه رفض ، طيلة عمره ، كل صورة من صور القسر ، فان تحليلاته طبعت فكر قوميي الأجيال التالية كفيخته وارندت وغوريس ويان وترنيتشكه . وقد شوهوا ، جميعهم ، أفكاره ، وهذه التشويهات أدت الى المبالغات المجنونة للقومية الاشتراكية . وعلى الرغم من أن هيردر يعتقد أن الحضارات كيانات تتجاوز الفرد ، وأنه يجب التضحية بالفرد في سبيلها ، فان فيخته وهيغل وخلفاءهما طوروا ، فيما بعد ، مدلوله عن روح الشعب ، النفس الجماعية لشعب ما ، في هذا الاتجاه . وأوحى تصوره لشخصية ابداعية كلية تعبر عن خبرتهـا الشخصية وخبرة الجماعة ، أوحى هذا التصور ، فيما بعد ، براديكالية القرن التاسع عشر الروسية ورؤية الانسان الكلي مع موازيها ، الطبيعة الانسانية المضيعة كما طورها الهيغليون الشباب وماركس الفتى في فترته الانسانية . وكان تأثير هير در حاسما في جاكوب غريم وشليغل ، وفي نمو دراسة الشعوب والفيلولوجيا القارنة، وفي سافينيي ومدرسة الحقوق التاريخية ، وكذلك في الرومنطيقية . وقد كانت لافكار هيردر تأثيرات تحريرية على الرغم من الصورة المشوّومة التي اتخذتها لدى هؤلاء المفكرين المضادين للعقلانية اللاحقين . فقد جعل من نفسه المدافع عن حـق كل فـرد أو كل رهط في اتباع ميـله الطبيعي ، متحررا من اضطهاد سلطة مركزية أو رؤية دوغماتية وصنعية للانسان .

هيرزن الكسندر ايفانوفتش
(١٨١٢ – ١٨٧٠)

فيلسوف روسي ، ابن غير شرعي ، ولكنه معترف به ، لارستقراطي روسي والمانية ، كان وجها بارزا من وجوه الفكر الروسي في القرن التاسع

عشر قريبا ، في الوقت نفسه ، من الغرب وأنصار السلافية ، من الليبرالية والاشتراكية . كان ، قبل ١٨٤٧ ، ميالا ، بتصميم ، الى الغرب . ثم هاجر الى أوروبا الغربية حيث كتب مؤلفاته الرئيسية في سياق فشل ثورات ١٨٤٨ والمآسي التي هزت حياته الشخصية ـ خيانة زوجته ثم وفاتها عام ١٨٥٢ . وقد أسس ، في لندن ، الصحافة الروسية الحرة ، ولا سيما « الجرس » و « النجم القطبي » التي أثرت في الرأي العام الروسي وأسهمت في الغاء القنانة وفي اصلاحات الكسندر الثاني . وهو مؤسس النزعة الشعبية الروسية ، وكانت لمذكراته ، « الحاضر والماضي » ، قيمة أدبية كبيرة .

يدافع هيرزن ، في « الضفة الأخرى » عام ١٨٤٨ ، بحماسة ، عن الحرية الفردية ضد الايديولوجيات التي تقتضي تضحيات فورية باسم طوباوية مقبلة . وهو ، اذ لم يعد يؤمن بامكانية ثورة اشتراكية في أوروبا ، يرى في الكومونة الفلاحية الروسية نواة تنظيم اشتراكي قد يسمح لروسيا بالانتقال، مباشرة، من الاقطاعية الى الاشتراكية متجاوزة، بذلك ، الغرب المتقهقر . وهيرزن لا يرفع الفلاحية الروسية الى مصاف المثل الأعلى بسبب انخراطه في حركات القرن التاسع عشر التقدمية الأوروبية . وربما كان مثله الأعلى انصهارا بين الفردية الثقافية والجماعية الفلاحية . وهو يخشى ، في أكثر لحظاته واقعية، من أجل ان تخلق فجوة بين الانتجنسيا والجماهير ، ومن تدمير الحضارة الأوروبية بثورة شيوعية عنيفة (رغم كونها مبررة في نظره) . وهو لم يتأمل ، كثيرا ، في الظواهر الاقتصادية ،ورؤيته للاشتراكية تبقى ريفية وتعاونية .

وأسهمت نداءاته الى النخبة الروسية من أجل أن تلتفت الى الشعب وتتعلم ، وتعلم أيضا ، في اعطاء النزعة الشعبية الروسية سماتها النوعية وفي اعطائها طابعا فوضويا ومثاليا في الوقت نفسه .

هيغل جورغ ولهلم فريدريش
(١٧٧٠ ــ ١٨٣١)

فيلسوف الماني ولد في شتوتغارت ودرس في توبنغن ثم عمل في برن وفرنكفورت . كان معيدا في جامعة يينا (١٨٠١ ــ ١٨٠٧) وناشرا لجريدة موالية لفرنسا في بامبرغ (١٨٠٧ ــ ١٨٠٨) ومديرا لجمنازيوم في نورمبرغ (١٨٠٨ ــ ١٨١٦) . وفي عام ١٨١٦ ، سمي أستاذا للفلسفة في جامعة برلين حيث خلف فيخته . وقد أسس في يينا ، مع شلينغ ، « الكتاب النقدي السنوي للفلسفة » . ومؤلفاته الأساسية هي « فينومينولوجيا الروح » (١٨٠٧)، « علم المنطق» (١٨١٢) ،و « موسوعة العلوم الفلسفية » « (١٨٧١ ، المراجع مرتين) . ونجد ، بين محاضراته المنشورة بعد وفاته ، « فلسفة التاريخ » و « تاريخ الفلسفة » و « فلسفة الدين » .

و « فلسفة الحق » هو الذي نجد ، فيه ، قلب فكر هيغل السياسي . وكتاباته السابقة تشهد على سعي وراء تركيب نظري قادر على اقامة علاقة بين التقليد الفلسفي الكلاسيكي ، كتراث كانت وفيخته تماما ، والتغيرات التي ادخلتها ، في الواقع السياسي ، الثورة الفرنسية وما تلاها . وبحثه غير المنشور ، لعام ١٨٠١ ، « الدستور الالماني » هو محاولته للوصول الى تعريف صالح للدولة قادر على مواجهة التأثير الراديكالي للمعارك الثورية في فرنسا بالنظام السياسي التقليدي السائد في المانيا . وهو يحاول ، في « فينومينولوجيا الروح » ، المكتوب في ظل الانتصارات النابولونية ، تحليل التحقيق التاريخي للمدينة الاغريقية ، بوصفه تجسيد التلاحم والتكامل السياسي نفسه ، مع بيانه ، في الوقت نفسه ، لماذا لا يستطيع العالم الحديث ، وهو والمبني على مبدأ الذاتية ، تحقيق التعاين الفوري بين الذات والسياسة الذي كان حجر الزاوية

للجماعة الكلاسيكية في الماضي . وهو يعرض ، منهجيا ، في « علم المنطق » و « الموسوعة » ، منهجه الديكالكتيكي الذي يعين ، داخله ، موقع فلسفته السياسية كما تبدو في « فلسفة الحق » .

ليست الدولة ـ الجماعة السياسية ـ بالنسبة لهيغل ، مجرد اداة اخترعها العقل العملي للانسان لبلوغ اهداف فردية . فهو يعد الدولة ، مع دمجه ، فيها ، عناصر الحرية الذاتية (التى يعدها الانجاز الاساسي للمجتمع الحديث) ، كيانا من مستوى اخلاقي تستقر غاياته في شبكة علاقات بينية تتعالى برغبات كل فرد كائنا من يكون .

وتتضمن الطبيعة الاخلاقية للوجود الاجتماعي ، في راي هيغل ، ثلاث «برهات » تحتوي كليتها على الوجوه المتعددة للحياة البشرية . وهذه البرهات هي : الاسرة والمجتمع المدني والدولة . وكل منها شبكة علاقات انسانية تقوم على مبدأ مختلف ، والعلاقة الديالكتيكية بين الشبكات الثلاث هي التي تعطي غنى الحياة البشرية معناه . والشخص الذي يفتقر الى واحدة من هذه العلاقات يكون ناقصا نقصا عميقا في صفته ككائن انساني .

والاسرة هي العلاقة الانسانية القائمة على الغيرية الخاصة : ارادة التصرف لصالح افراد الاسرة الآخرين : أب أو زوجة أو ولد الخ .. وليس لمصلحة المرء الخاصة . فالمرء المدفوع بشاغل تغذية الاطفال وتربيتهم أو ضمان رخاء ابوين مسنين لا يتصرف لمصلحته الخاصة ، بل بارادة اداء خدمة الآخرين المكرسة ، في الأخلاق ، كواجب . وهي ، بالمقابل ، علاقة مقصورة على جماعة محددة ، وغيريته ، اذن ، محدودة بصراحة .

والبرهة الثانية في العلاقات البينية يسميها هيغل « المجتمع المدني » ، وهو ميدان الانانية العمومية : فالفرد يكون على علاقة بكل الكائنات البشرية الاخرى (باستثناء أفراد أسرته طبعا) على اساس

مصالحه الخاصة . فهو يحاول أخذ مصالحه الخاصة بأفضل ما يمكن من الاعتبار ويعد مصالح الآخرين مجرد وسائل لتحقيق هذه الغاية . فالمجتمع المدني هو ، اذن ، المجال الخاص للفعالية الاقتصادية على اعتبار ان الشخص الذي يشتغل بالتجارة ، مثلا ، لا يعمل من أجل تأمين حياة الآخرين ، بل يستخدم الحاجات التي يحسون بها كوسائل لتلبية حاجاته الخاصة . والملكية الخاصة هي العلامة الخارجية للوضع الاجتماعي لشخص ما ، وهذا ما يقتضي ، في فلسفة هيغل السياسية ، ان تتوزع الملكية الخاصة توزعا واسعا ، وهو يعترف بأن توسع الفقر في المجتمع الحديث يمكن ان يهدد كفاية البينية التي يقترحها .

ومن الضروري ، من أجل ضمان انتظام السوق ، اللجوء الى جملة قواعد ومبادىء عمومية (تبني منظومة أوزان ومقاييس مثلا) تؤدي الى نمو قوانين ومحاكم قادرة على فرض احترام هذه القواعد . ويسمي هيغل آلية المجتمع المدني هذه « الحالة الخارجية » (« فلسفة الحق ») . وهو لا يجهل ان الفكر السياسي ، منذ هوبز ولوك ، قد عاين هذه « الحالة الخارجية » مع ما يجب ان تكون الدولة عليه وأرسى ، على هذا النحو ، الالتزام السياسي في المصلحة الشخصية المتصورة عقلانيا . ومع ذلك ، فان البرهة الثالثة ـ الدولة ـ لا يمكن ان تقوم ، في رأي هيغل ، على المصالح الفردية وحدها . كيف يمكن ، على اساس المصلحة الفردية ، اضفاء الشرعية على اللجوء الى السلاح الذي يهدد حياة مواطن ؟ (يعلم هيغل ان هذه نقطة ضعيفة في محاولة هوبز اقامة الالتزام السياسي على المصلحة الفردية) . وبالتالي ، فان هيغل يطرح الدولة بوصفها قائمة على الغيرية العمومية . وهذا يعني ، أيضا ، في الفكر الديالكتيكي الهيغلي ، ان الدولة تركيب مؤلف من عنصرين هما الاسرة والمجتمع المدني. فمن جهة أولى، تماثل الدولة الأسرة من حيث انه يتوقع من المواطن ان لا يعمل لمصلحته الخاصة ، بل ان يعمل بحيث يسهم في رخاء الآخرين : يدفع الضرائب والخدمة العسكرية الخ .. ولا يمكن تبرير هذه الافعال واعطاؤها الشرعية الا بذكر التضامن مع الاعضاء الآخرين

من اجل ما سيصبح ، على هذا النحو ، الكيان السياسي . ومن جهة اخرى ، تضم الدولة في بنيتها العنصر العمومي للمجتمع المدني ، وهذا التركيب يولد وعي المواطنة القائمة على معيار عمومي (..) .

ويؤكد هيغل الطبيعة العامة للدولة ، على الرغم من ان الميادين العامة والخاصة غير منفصلة عن بعضهـا كما هي منفصلة في التمييز الارسطوطالي بين الحاضر والمدنية . فالانسان ، في المجتمع الحديث ، مشتبك في علاقاته الخاصة اشتباكه بالميدان العام على اعتبار انه ، في الوقت نفسه ، فرد ومواطن . والحرية السياسية هي التـوازن الدقيق بين هذه الاتجاهات المتناقضة والتي تتحد في نهاية المطاف . وهذا الاتحاد غير ممكن ، في نظر هيغل ، الا في الدولة الحديثة التي تعطي الشرعية لدائرة من الذاتية . والمجتمع المدني هو ميدان استقلال الارادة الذاتيـة . وبالمقابل ، فان المدينـة الكلاسيكية ، بتسييسها المباشـر للشؤون الخاصة (بما فيها الدين) ، لم تكن تملك مثل هذه الدائرة المستقلة . وفي الطرف الآخر ، حاولت الفلسفة السياسية الحديثة ، منذ هوبز ، تحليل الميدان العام بحدود مصالح فردية ولم تتوصل على هذا النحو ، في رأي هيغل ، الى تجاوز « المجتمع المدني » . والمرحلة النهائية للتهديم الذاتي في سيادة الفردية ذات الانانية المنفلتة هذه تقع ، كما يرى هيغل ، في عهد الارهاب في الثورة الفرنسية (« فلسفة الحق») .

وتتخذ لعبة هذه القوى ، اذ ذاك ، قواما مؤسسيا في الدستور السياسي للدولة الحديثة كما جرى تصورها في « فلسفة الحق » . وتجد المصالح المتنوعة للمجتمع المدني التعبير عنها في النقابات ومجالس الحرف . الا ان هيغل يعارض الفكرة الجمهورية للسيادة البرلمانيـة التي يخشى ان تتحول الى طغيان مصالح خاصة . فسلطة مجالس الحرف محدودة بسلطة ادارة محترفة (« الطبقة العمومية» في المصطلحات الهيغلية) . وغاية هذه الطبقة ، كطبقة حراس افلاطون ، السعي وراء

الصالح المشترك . فيجب ان تكون مفتوحة لكل مواطن بموجب القابليات والتربية ، ويجب ان تحصن أجور ثابتة أعضاءها ضد اغراءات المجتمع المدني – وهو تجديد في العشرينات من القرن التاسع عشر .

الا انه في حين يملك حراس افلاطون سلطة مطلقة على المجتمع الذي سيفتقر ، دون ذلك ، الى البنية السياسية ، فان طبقة هيغل العمومية تعمل داخل نظام تجد المصالح ، فيه ، التعبير المشروع عنها في نقابات مستقلة ومجالس حرفية . وفوق ذلك ، يوجد على رأس البنية السياسية ، كاملة ، عاهل وراثي يرمز الى الفكرة القائلة ان الدولة تقوم على ارادة ذاتية ، على اعتبار ان موافقة العاهل على القوانين هي التي تعطيها صحتها . ولكن سلطات العاهل محدودة الى اقصى حد ، وهو ليس الا رمز وحدة الكيان السياسي في ارادة وحيدة وظيفتها ابرام قرارات المجلس والموظفين (« فلسفة الحق » ، اضافة) .

وقد ارتفع تأثير فلسفة هيغل السياسية ارتفاعا قويا من حيث ان نظريته في الدولة الحديثة كانت مدسوسة في منظومة فلسفية كانت ترى النمو التاريخي بوصفه قسما من الصياغة الموضوعية لما يسميه هيغل « الروح » في العالم المكاني – الزماني . وتصور هيغل لعقلانية العالم المفهومة من العقل البشري يقع في خط ارسطو ويؤلف ، في تقليد المثالية الالمانية ، نقدا جذريا لكانت .

الا ان هيغل يدعي ، على عكس ارسطو ، ان عقلانية العالم غير معطاة قبليا ، بل تتطور مع تطور الوعي الانساني الذي يتعرف عليها بهذه الصفة . فالفلسفة هي ، على هذا النحو ، وسيلة فهم العالم بالعقل البشري ، ومن هنا فان مراحل نمو الفلسفة هي « فكر العالم الذي لا يظهر الا عندما يكون الواقع مقطوعا وجافا ، من قبل ، بعد اكتمال سيرورة تشكيله » (« فلسفة الحق » ، المقدمة) .

وللتاريخ والدائرة السياسية ، بوصفها اكثر وجوهه ظهورا ، في ذاتهما ، معنى فلسفي ، وفي هذا السياق ، لجأ هيغل الى الصيغة

التالية : « ما هو واقعي عقلاني وما هو عقلاني واقعي » (المقدمة) . على الرغم من ان بعض النقاد يفسرون ذلك بوصفه تبريرا كاملا للواقع الموجود ، فان هيغل ، نفسه ، يصرح بهذا الحكم بوصفه يعني ان لكل ماهو عقلاني امكانية التحقيق وان النمو التاريخي ، نتيجة لذلك ، ليس تجمعا غير متميز من الصدف غير المفهومة وضروب الضعف البشرية ، بل ان له عقلانية . وهذه الاخيرة غير قابلة للادراك ، دائما ، في البرهة التي تقع فيها الاحداث ، ولكن الفلسفة تملك المفتاح الذي يسمح بفك الغاز طلاسم العقل المخبأة في التاريخ .

وهذا الالحاح على قدرة العقل على التحقق في التاريخ هو الذي اصبح حجر الزاوية ، في الاعمال النقدية للهيغليين الشباب الذين كانوا يقومون كل المؤسسات الموجودة بمساعدة معايير الفلسفة الهيغلية ويجدونها ناقصة . واخيرا ، فان هذا الاستعمال للفلسفة كوسيلة نقد اجتماعي اصبح السند الفلسفي للماركسية .

وقد ادعى هيغل ان سير العقل في التاريخ كان سيرورة دبالكتيكية معقدة كان ، فيها ، الافراد (والامم) مجرد ادوات تجهل ، الى حد بعيد ، مرمى افعالها الخاصة ومعناها . وكانت غالبا ما تصدر تغيرات « عن افراد لهم مدى تاريخي عالمي » كالاسكندر وقيصر ونابليون ، ولكن هيغل كان يبين بدقة ان دورهم لم يكن مشتقا من نواياهم الشعورية او مواقفهم السياسية لأن دوافعهم كانت ، ككل الكائنات البشرية ، رغبات اساسية كالطموح والطمع والسعي وراء المجد . والنتائج الموضوعية لأفعالهم ليست نواياهم الذاتية التي تعطيهم مداهم التاريخي .

لقد كان هيغل ، بخفضه ، على هذا النحو ، من رفع دور«العظماء» الى مصاف المثل الاعلى يجعل من هؤلاء أدوات غير واعية في خدمة « دهاء العقل » ، وهو مايتضمن ان العقل يستطيع استخدام وسائل لاعقلانية لضمان تحقيقه . ودور الفيلسوف هو ان يمضي الى ماوراء

المظاهر الخارجية ويكتشف النواة العقلانية المتوارية داخل ظواهر لا عقلانية ظاهرا . والتعرف على هذا التوتر بين النية الذاتية والنتائج الموضوعية يميز ، أيضا ، الفيلسوف عن الأخلاقي المدعي .

فالتاريخ هو ، اذن ، في نظر هيغل ، نمو وعي الحرية الذي يعبر عن نفسه في نظر هيغل ، في المؤسسات الثقافية والدينية لجماعة ما . وهيغل يسمي مجموع هذه الخصائص ــ مقتفيا أثر مونتسكيو وهيردر ــ « روح الشعب » . وهذه الاخيرة تعبر عن نفسها في تشكيل مؤسسات موضوعية ، أي في انبثاق الدولة . ويميز هيغل ثلاث مراحل أساسية للنمو التاريخي يمثل كل منها تقدما في نمو وعي الحرية :

١ ــ العالم الشرقي الذي كان ، فيه ، شخص وحيد حر ، في حين لم يكن كل الاخرين كذلك . فبنيته السياسية كانت ، اذن ، الاستبدادية الشرقية .

٢ ــ العالم الكلاسيكي الذي كان ، فيه ، بعض الناس احرارا . والمدينة التي كان ناخبوها متفاوتي العدد ، ولكنهم ليسوا كل السكان ، كانت التعبير التاريخي عنه .

٣ ــ العالم الجرماني الذي كان كل الناس يعدون ، فيه ، على اساس الانجيل المسيحي ، قابلين لان يكونوا احرارا . وطاقة الحرية للجميع كامنة في تطور المؤسسات السياسية في هذا العالم الذي يشمل اوروبا الغربية التي اقام ، فيها ، الشعب الالماني على انقاض الامبراطورية الرومانية . وهو عالم انكلترا الحديثة وفرنسا والمانيا وايطاليا . وكان الاصلاح والثورة الفرنسية ، بموجب هذا المخطط ، مرحلتين حاسمتين للوعي الكامل للحرية . وهكذا اعطى هيغل صفة زمنية وسياسية للخلاص العام المسيحي على الرغم من أن فكره كان غائصا في البروتستانتية وبعيدا ، على هذا النحو ، عن رومنطيقية زمانه القومية .

وعلى الرغم من ان اية دولة تاريخية واقعية لم تستخدم نموذجا للتحقيق الكامل للحرية ، فيبدو ان الملكية الدستورية ، كما تحققت بعد الثورة الفرنسية وعودة الملكية ، قد فتحت الطريق أمامه بشكل واضح . وبحوثه في الشروط السياسية في المانيا وانكلترا توحي بذلك بجلاء .

وفي حين انتقد هيغل بسبب الاتجاه المحافظ في فلسفته السياسية، فان هذه الاخيرة تؤلف ، بشكل أساسي ، استمرارا لفكر الانوار مراجعا في ضوء المثالية الالمانية وتجربة الثورة الفرنسية المؤسسية . فالتاريخ تقدم ، فعلا ، كما تبين الثورة الفرنسية ، وهو يتحرك ، بعنف ، على شكل خطوط حلزونية . وتقوم الدولة الحديثة على الحرية الذاتية ، ولكن تجنب ان تنحل الى حرب شرسة للكل ضد الكل يقتضي توسط مؤسسات عقلانية كضمانة وحيدة ضد التعسف وتهديد الطغيان الموجهين من جانب سلطة الملكية المطلقة وسلطة الاغلبية المطلقة .

ولا يخلو من سخرية ان تكون الحاجة الى مؤسسات وسيطة قد اصبحت ، في نهاية المطاف ــ حتى ولو لم يكن ذلك ، بالضرورة ، تحت تأثير هيغل نفسه ــ حجر الزاوية في الدولة الغربية الحديثة كما نعرفها ، في حين كانت مقدمات الفلسفة الهيغيلية تقود الى نمو النقد الاجتماعي الثوري الذي بلغ الذروة في الماركسية . وعلى الرغم من الفروق الجلية، فان دور الاحزاب السياسية والمؤسسات الاخرى يجعل الدولة الديمقراطية الحديثة تشبه الدولة الهيغلية اكثر مما تشبه ديمقراطية روسو التي ليس فيها تمييزات ووسطاء ، مع الاتجاهات الشمولية المتضمنة فيها .

الهيغليــون الشــباب

تلاميذ للفيلسوف الالماني هيغل يميزهم ويجمع بينهم تفسيرهم للمتضمنات الراديكالية اللاهوتية والسياسية لفكر هيغل . كانوا يرون ان هذا الفكر يعرض « التناقضات » والتضليلات التي يقوم عليها الدين

الراسخ والملكية البروسية (وكذلك ملكيات اخرى) . وهذا ماكان نقابل بنهم وبين الهيغليين اليمينيين او الهيغليين التقليديين . فقد كان هؤلاء الاخيرون يؤيدون وجهات نظر المعلم : فالواقعي هو العقلاني ، والمسيحية البروتستانتية كانت تحافظ على حقائق الفلسفة على شكل تصور، وأخيرا فان الملكية البروسية والوظيفة العامة كانتا تقتربان من الدولة العقلانية بارادة كاملة ذات سيادة وبيروقراطية تعمل لصالح الجميع دون تحيز . اما الهيغليون الشباب الذين كانوا يتزايدون في عدائهم للاهوت وميولهم الجمهورية والديمقراطية ، بل والثورية ، فقد كانوا يدافعون عن تحرير الانسان مستبدلين بروح هيغل الموضوعية الوعي الفردي او الوعي العمومي للجنس البشري . وكانوا يدافعون عن تقرير المصير وتجاوز الضياع ، وكذلك الفردية ، في الحياة الاجتماعية . وهكذا كانوا يلحون ، ضمنياً ، على آراء كانت وفيخته المكتشفة في عمل هيغل ، ولا سيما على فكرة كانت حول الاستقلالية والعمومية دون أخضاعهما للبنى المنهجية و « الخارجية » التي كان هيغل يجدها ضرورية لجعل الحرية عقلانية .

وكان أهم أعضاء المجموعة دافيد فريدريش ستراوش (١٨٠٨ — ١٨٧٤) ولودفيغ فيورباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) وبرونو باور (١٨٠٩ — ١٨٨٦) واخوه ادغار (١٨٢٠ — ١٨٨٦) وأرنولد شميدت (١٨٠٣ — ١٨٨٠) وماكس شتاينر (واسمه الحقيقي هو يوهان كاسبار شميدت (١٨٠٦ — ١٨٥٦) وموزيس هيس (١٨١٢ — ١٨٧٥) . وما بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤٢ ، كان الفتى كارل ماركس وفريدريك انغلز ، من جانبه ، على صلة مع أعضاء هذه المجموعة وتأثرا كثيرا بهم . وحوالي عام ١٨٤٤، انتقد ماركس وانغلز ، بشدة ، الهيغليين الشباب لرفعهم من شأن الدور النقدي والنظري واهمالهم الوقائع الاجتماعية والمادية ، وفي عام ١٨٤٥ — ١٨٤٦ ندد ، بهم ، في « الايديولوجية الالمانية » . وكان فشل ثورة ١٨٤٨ وضياع تأثير هيغل في المانيا في الخمسينات والستينات من القرن التاسع عشر نهاية حركة الهيغليين الشباب . وقد اتخذوا دروبا مختلفة ، وهم يدرسون بصورة رئيسية ، اليوم ، بسبب دورهم في التطور الثقافي

الماركسية . وتخلى لودفيغ فيورباخ الذي طالما حجبت شهرته الآخرين من الهيغليين الشباب عن الهيغلية تدريجيا في الأربعينات من القرن التاسع عشر ، وبقي ، مع ذلك ، وجهـا بارزا في نقد الدين وتاريخ اللاهوت . وكان موزيس هيس على اهمية خاصة لأنه أول شيوعي في المانيا سابقا ، في ذلك ، ماركس في هذا الدور . ووصل الى برلين ، عام ١٨٣٢ ، الارستقراطي البولوني أوغست فون شيزكوفسكي (١٨١٤ — ١٨٩٤) الذي كان على ارتباط غامض بالمجموعة . وقد استثار كتابه « مدخل الى فلسفة التاريخ » (١٨٣٣) اهتماما عظيما في تلك الفترة واهميـة متجددة مؤخرا بمحاولته تجاوز الموقف الفلسفي للهيغليين الشباب من أجل ممارسة تلقائية ، مقصودة وحرة لتغيير العالم .

وفي عام ١٨٣٠ ، نشر لودفيغ فيورباخ ، دون ذكر لأسم المؤلف ، كتاب « أفكار حول الموت والخلود » . وقد أعلن هذا الكتاب عن الفضيحة التي سيثيرها الهيغليون الشباب ، وكذلك عن المتضمنات ذات المدى الراديكالي للفكر الهيغلي . وقد أنكر فيورباخ في هذا الكتاب ، لأسباب قائمة على فكر هيغل ، امكانية الحياة بعد الموت . وكان هذا المذهب ، بالنسبة اليه ، تقويما مبهما للانهائية والخلود في الجنس البشري الذي كان ، وحده ، القادر على تبني وجهة نظر الروح اللامتناهية . وكبرت الفضيحة وزادت الهوة بين تلاميذ هيغل حتى القطيعة النهائية الناجمة عن نشر كتاب دافيد فريدريش شتراوس « حياة يسوع » (١٨٣٥ — ١٨٣٦) . وقد أنكر هذا الكتاب ، ببساطة ، الصحة التاريخية لأفعال يسوع وصفاته الخارقة للطبيعة في « العهد الجديد » . فقد كان تاريخ يسوع تاريخ حياة بشرية نسجت حولها الكنيسة البدائية سلسلة من الأساطير — اسقاطات الرغبات والتجارب البشرية تحتوي على حقيقة روحية لا حرفية ، وهي وجهة نظر نسبها شتراوس ، أيضا ، الى هيغل . أن مفهوم التجسد يعترف ، بحق ، بأن للانسان — بمعنى الانسانية التي تشمل كل الكائنات البشرية — صفات الهية . وقد ولد كتاب شتراوس جدالا ادى الى انقسامات دقيقة ، حقا ، داخل المدرسة الهيغلية . وسمى

شتراوس نفسه ، هذه الأقسام ، على غرار البرلمان الفرنسي ، يسارا ووسطا معينا موقعه في اليسار . وفي برلين ، ادعى برونو باور أن الأناجيل كانت تعكس المواقف التاريخية للكنيسة البدائية في الامبرطورية الرومانية وتعكس ، بصورة أعمق ، العجز من تصور وعي الذات الفردي في هذه الشروط ما لم يعامل كقدرة الهية متميزة عن الانسان . وهكذا كان الدين نوعا من الضياع ، ضياع الذات على وجه الدقة ، لا تستطيع الانا العمومية ، فيه ، تصور ذاتها ما لم تكن موجودة خارج الانسان . وبلغ هذا النمط الفكري ذروته واقوى تأثير شعبي له مع نشر « جوهر المسيحية » (١٨٤١) للودفيغ فيورباخ . وهذا الكتاب ينضج ، منهجيا، المحتوى الحقيقي للدين ويعلن عنه .. أنه احتفال بالطاقات والصفات الالهية للجنس البشري القادر عن الحب والعقل والارادة ، ولكنه مردود الى العبودية بضياع هذه الصفات واسقاطها على كائن آخر ، الهي . فما يعطى لله يسرق من الانسان ، وما يحتفل به الدين مأخوذ من جانب اللاهوت الذي يعطيه لآخر .

وفي حين بقي فكر الهيغليين الشباب ، في الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، في ميدان المناقشة حول الدين ، فقد كان يظهر ، بصورة أوضح ايضا ، انهم كانوا يرفضون كل مصالحة للهيغلية مع الانظمة والضرورات الخارجية وأنهم كانوا يلحون على أن مصير الانسان هو استعادة كل هذه القدرات والسلطات وعلى كون كل كائن بشري قادرا على تولي مواطنة كلية وفعالة . ونظرا للوضع في المانيا ، كان الهيغليون الشباب يرون أنفسهم وريثي قرن الأنوار الفرنسي وأبطالا للثورة الفرنسية ، وكانوا يطالبون بأوروبا حرة وديمقراطية ، علمانية وعلمية . وكانوا يلقون الضوء على الخرافة ، مبينين أن العقلانية تريد أن يحل العلم والتربية وتحكم الانسان في الطبيعة والمجتمع محل الدين والتبعية السياسية والضياع . ونظرا للرقابة ومراقبات البوليس في تلك الفترة، فليس من المدهش أن يكون معظم الهيغليين الشباب صحفيين ومثقفين أحرارا طردوا من مواقعهم الجامعية أو لم يستطيعوا الحصول عليها ،

في حين كان قدامى الهيغليين ـ على الرغم من كونهم ليبرليين غالبا ـ ينكيفون مع النظام ويمارسون وظائف تعليمية . الا أن الفرق بين قدامى الهيغليين وشبابهم لم يكن على ما يتوقع من وضوح . فقد كلف برونو باور بمحاضرات في اللاهوت في جامعة برلين ، بوصفه فيلسوفا للدين وارنولد روغ الذي أسس مجلة هيغلية فتح صفحاتها للهيغليين المنتمين الى كل الاتجاهات على الرغم من ميله الى اليسار . الا أن المجلة عانت متاعب مع الرقابة عام ١٨٤٣ لتصبح « المجلة الالمانية » ذات الاتجاه الهيغلي اليساري الواضح . ولكن تراخي الرقابة (القصير الآمد) ، عام ١٨٤٠ ، في برهة تولي العرش من جانب فريدريك غيوم الرابع ، وهو مسيحي رومنطيقي ومعاد للهيغلية ، هو الذي اتجه الهيغليون الشباب ومجلتهم ، معه ، الى السياسة بصورة صريحة . وقد امتدحوا النقد وابرزوا الضياع ، لا في الدين وحده ، بل ، أيضا ، لدى العاهل ، في الدولة المسيحية ، وفي المال على حد القول الذي خلص إليه موزيس هيس . وكان شيزكوفسكي قد ادعى ، في « مدخله » أن غاية التاريخ هي الحرية العقلانية والالوهية النهائية للبشرية . وطالب موزيس هيس ، في « الرئاسة الثلاثية الأوروبية » (١٨٤١) ، بتحالف بين فرنسا وبروسيا وانكلترا لسحق الرجعية النمسوية والروسية وتحقيق أوروبا حرة تماما . واخذ روغ ينتقد فلسفة هيغل السياسية . وكرس برونو وادغار باور ذاتهما لدراسة الثورة الفرنسية وكانا يريدان أن تتحرر الانسانية من الفكر اللاهوتي ، في السياسة كما في الدين . وكرسا ذاتهما ، أيضا ، لتحويل الجماهير الى الروحية . وماكس شتاينر هو ، وحده ، الذي بقي متطرفا منشقا يهاجم كل المحاولات الجارية من أجل « تحديد » الانسان ويعلن أن الانانية اللا اخلاقية هي التحرير الحقيقي . وكتابه « الوحيد وصفته » (١٨٤٤) هو الهدف الرئيسي لنقد ماركس وانغلز في « الايديولوجية الالمانية » . وقد كان لكتاب « الوحيد وصفته » تأثير في اليمين الأوروبي والفاشية أكبر منه في اليسار ، ومع ذلك ، أعجب به ، أيضا ، الفوضويون انصار الحرية المطلقة من أجل جانبه التربوتي جزئيا .

وقد أدت تدابير جديدة للحكومة اتخذت ضد الصحافة الراديكالية الى بعثرة الهيغليين الشباب في المانيا وخارجها وزادت حدة تعارضاتهم في موضوع السياســة المشخصــة . وقــد بقي بعضهم ديمقراطيين راديكاليين ، في حين أصبح آخرون ، كهيس وماركس وانغلز ، شيوعيين فعالين وملتزمين . ويشير عاما ١٨٤٨ ــ ١٨٤٩ الى فشلهم . وكثيرون منهم انضموا الى اليمين . وليس لهم ، اليوم ، من وجهة نظر السياسة ، سوى اهمية تاريخية . اما من وجهة نظر فلسفية ، فقد ساعدوا على القاء الضوء على التوتر الذي كان موجودا بين منظومة هيغل ومنهجه النقدي الديالكتيكي وسجلوا هذا التوتر في الادبيات .

هيلفيثيوس كلود ــ ادريان
(١٧١٥ ــ ١٧٧١)

فيلسوف فرنسي من أصل الماني . اتجه الى الفلسفة بعد أن أثرى كمزارع . وكان في غنى هولباخ تقريبا ، ولكنــه كان من أكثر فلاسفة الأنوار تقدمية وديمقراطية وتأييدا للمساواة . وهيلفيثيوس ، وهو من اتباع النفعيــة ، أحــد معلمي جيريمي بنتام والمدرســة الراديكاليــة الانكليزيــة .

ونزوعــه الى المســاواة قائم على الفكرة القائــلة ان كل الناس متشابهون تشابها عميقا ــ وهو تصور يبدو غريبا لديدرو او لهولباخ . والفروق بين البشر ناجمة ، حصرا ، عن الفروق في التربية والمحيط . وتفسر الفروق التربوية لماذا يكون بعض الناس أكثر فضيلة وكمالا من بعضهم الآخر . فلا توجد صفات ولا مواهب ولا قابليات فطرية . وكل الكفاءات مكتسبة ، ولا توجد هبة من الطبيعة .

ويؤكد هيلفيثيوس أن البشر متساوون بصورة طبيعية ، وأنهم كانوا كذلك دائما ــ على عكس روسو الذي يرى أن البشر كفوا عن أن

يكونوا متساوين عندما غادروا الحالة الطبيعية ليدخلوا المجتمع . ويكفي البرهــان على ذلك ، تجهيز نظـام تربوي يســمح باعطاء كل فــرد التأهيل اللازم .

وتنجم أفكار هيلفيثيوس الديمقراطيــة عن أخلاقــه النفعيــة . فالاعمال الجيدة ، في رأيه ، هي تلك التي تحمل اكثر ما يمكن من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وبالتالي ، فان التشريع الجيد هو الذي يزيد متعة أغلبية الجماعة مقابل متعة اقلية متميزة . ومتعة البشر هي الافادة من الحرية والملكية . ولكنها ليست حقا طبيعيا مخصصا لبعض الأفراد ويعطيهم الاولوية على سعادة العدد الأكبر . وهذا ما يحدث في ديمقراطيــة .

ولكن مرافعة هيلفيثيوس مهــددة بالمناداة بتشريع عاقل ــ وهــو ما يقربه من فلسفة الأنوار . فيمكن للاغلبية تعريف ما يحمل اليها اللذة والألم ، ولكنها لا تستطيع التنبوء بالوسائل التي تسمح برفع اللذة الى الحد الأقصى في المستقبــل . ولذلك ، لا يقترح هيلفيثيوس الاعتماد المباشر للديمقراطية ، ولكنه ينادي بأن ينضج مشرع دستورا جديدا . وسوف يجهل هذا الأخير ، كمؤسس مسلك ديني ، المستبقات الموجودة ويكون موجها بنور الفلسفة .

وعلى الرغم من أن هيلفيثيوس يعتقد ، احتمالا ، أن دور المشرع هذا يمكن أن يعود الى ملك متنور ، فانه يتخيل النظام المقبل على صورة دولة تجمع بين مقاطعات صغيرة شبه مستقلة ، جمهوريات امكانية . ويقترح أن تقسم الأرض الى قطع عائلية صغيرة ــ لكل أسرة قطعتها . وهو لا يؤيد الملكية الجماعيــة والاشتراكيــة ، بل يفضل ديمقراطيــة لملاكين صغار . وبما أن كل شخص ينزع ، بالطبيعة ، الى السعي وراء منفعته ، فيجب ، من أجل أن يعمل كل شخص للصالح المشترك ، أن تنصهر المصالح العامة والخاصة . ولن يكون ذلك ممكنا ما لم تشارك كل اسرة في الثروة القوميــة .

الهيمنـــة

استعمل غرامشي وأتباعه هذا المصطلح لتعريف الوجوه غير القسرية لسيطرة طبقة ما ، وبعبارة أخرى لتعريف قدرة الطبقة السائدة على حمل بقية المجتمع على تبني قيمها وقناعاتها من خلال مراجع الصياغة الاجتماعية .

هيـــوم دافيـــد

(١٧١١ - ١٧٧٦)

فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي ، ابن لملاكين صغار . درس في جامعة ادنبره ، وجرب نفسه في الحقوق قبل أن يتجه الى الفلسفة . كتب اهم مؤلفاته الفلسفية ، مطول في « الطبيعة البشرية » (١٧٣٩ - ١٧٤٠) في فرنسا . ولكن الكتاب سبب أحباطا لهيوم ولم ينجح . ثم كرس نفسه لأبحاث متنوعة مكتوبة بأسلوب اوضح وأكثر شعبية ، ولا سيما « أبحاث في الأخلاق والسياسة » (١٧٤٢) و « الخطابات السياسية » (١٧٥٢) . وقام ، بصورة موازية ، بتشذيب « المطول » من بعده الأكاديمي واعطائه شكلا اقبل للفهم ، وولدت هذه المحاولة نشر « تحقيق في فهم العقـل البشري » (المنشور بعنوان آخر عام ١٧٤٨) و « تحقيق في مبادىء الأخلاق » (١٧٥١) .

ولم يستطع هيوم ، بسبب معارضة الكهنة ، الحصول على كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة غلاسغو ، ولكنه أصبح مسؤولا عن مكتبة نقابة محامي ادنبرة . واشتغل في كتابه العملاق ، « تاريخ انكلترا » الواقع في ثمانية مجلدات ، بين عامي ١٧٥٤ و ١٧٦١ . ثم شغل بعض الوظائف الرسمية في لندن وباريس قبل ان يعود الى ادنبرة حيث قضى سنوات حياته الأخيـرة بصحبة أصدقاء مثل آدم سميث . ولم ينشر كتابـه « حوارات حول الدين » الا عام ١٧٧٩ ، بعد وفاته بثلاث سنوات .

تنطلق فلسفة هيوم من التأكيد القائل أن كل معرفة تشتق ، في نهاية المطاف ، من خبرة الحواس ، والنتيجة الريبية لهيوم هي أن معتقدات عديدة — ولا سيما تلك المتصلة بالسببية — يجب أن تفسر بتعابير سيكولوجيــة ، بوصفها نتيجــة سيرورات عقليــة ذات طبيعــة لا عقلانية (ومزودة ، مع ذلك ، بقوة كبيرة على الصعيد العملي) . ولفت الانتباه ، خاصة ،الى الدور الذي يلعبه الخيال ، موجها بترابطات افكار مألوفة ، في نشوء المعتقد .

كان هيوم يسعى ، بالطريقة نفسها ، على الصعيد الاخلاقي ، الى التقليل من قيمة التفسيرات السابقة التي تقول انه يمكن ايجاد اساس عقلاني للاحكام الاخلاقية . فالمعتقدات الاخلاقية تستند الى سجل مـا لخبرتنا الحسية عندما نلاحظ اقراننا وفعالياتهم ، وهو ادراك حسي يولده التعاطف الذي نحس به حيال من نحمل محبة لهم .

ونقطة وصول البحث الفلسفي لهيوم هي صورة ملطفة للريبيــة (...) .

ويستلزم هذا المذهب ، في الميدان السياسي ، استبعاد كل الافكار التي تكمن وراءها العقلانية — كالتصورات التقليدية للحق الطبيعي او العقد الاجتماعي . وبالمقابل ، فان المؤسسات الاجتماعية والسياسية يجب ان تفهم كضروب خلق وظيفتها تلبية مقتضيات الشرط الانساني . . ويرى هيوم ان البشر مخلوقات محدودة الطيبة وتعيش في محيط تكون الخيرات ، فيه ، نادرة بالقياس مع سعة رغباتهم . وعلى الرغم من انهم اجتماعيون بالطبيعة ، فهم يفكرون ، أولا ، بأنفسهم وأسرهم وأصدقائهم ويتنازعون ، على هذا النحو ، مع الغرباء عنهم للحصول على المـوارد النادرة . ومن اجل ضمان السلام الاجتماعي ولدت ، بصورة متفاوتة التلقائية ، قواعد اصطلاحية تتعلق بدوام الملكية وصيانة العقود . وهيوم يسميها « قواعد العدالة » . فمن مصلحة كل فرد قيام هذه القواعد على الرغم من ان الاتفاقات التي تنصب على نقاط ثانوية تعود الى صفات

ارلية للخيال . وبفضل هذه الاخيرة تنشأ ، مثلا ، الصلات بين هـذه الفئة من الاشخاص وتلك الفئة من الأشياء . وبالتالي ، فان العدالة والملكية عنصران صعيان بقدر ما يستندان الى اصطلاحات ولكن جذورهما موجودة ، في الوقت نفسه ، في الطبيعة البشرية .

والحكومة ضرورية لان الافراد ، عامة ، على مالا يكفي من الفطنة من أجل ان يتبينوا ان مصالحهم تلبى بصورة أفضل اذا أخذوا بقواعد العدالة . وهي لاتنبثق نتيجة لقرارات مقصودة بقدر ما تنبثق من خلال وعي لكون مصلحة الناس تقتضي دعمهم لسلطة تقوي الطابع الاجرائي لهذه القواعد (وبالتالي ، فان العقد الاجتماعي الذي يصفه هوبز ولوك ومؤلفون آخرون يبدو ، تاريخيا ، ضعيف الاحتمال وغير مجد ، في الوقت نفسه ، على الصعيد الفلسفي لوصف ظواهر الولاء) . ومن حيث معرفة من الذي يجب ان يملك السلطة في حكومة قائمة ، يعود هيوم ، ايضا ، الى الخيال كمصدر للقواعد الاصطلاحية .

ونظرية هيوم في الحكومة هي ، قبل كل شيء ، نظرية في وظائف الحكومة . فهو لا يهم بمسألة الاشخاص المؤهلين ، اخلاقيا ، للتشريع بقدر ما يهتم بمسألة معرفة القادر على حسن القيادة واستثارة ولاء الشعب ، وهو يكتب ذلك قائلا : « اني اعد كل اشكال تقسيم السلطة من الملكية في فرنسا الى اكثر الديمقراطيات حرية في كانتون سويسرى ما ، شرعية ، كلها ، منذ ان تكون قائمة على العرف والسلطة » . وهذا لا يعني انه لم يكن لديه اي تفضيل في موضوع اشكال الحكومة ، بل يعني ، بالاحرى ، أنه لا يمكن الدفاع عن اي من هذه الاشكال على اساس مبادىء مجردة فقط . فيجب ، ايضا ، اخذ الظروف المحلية بعين الاعتبار .

وتتلامح تفضيلاته بصورة اوضح في كتابه « تاريخ انكلترا » . فهو يصف ، فيه ، الانبثاق التدريجي ، منذ « بربرية » عصر الانكلو ـ سكبسون والنورمانديين ، للحكومة (النظامية) ، الحكومة التي تدار بموجب قوانين عامة ومطردة . ومثل هذه الحكومة هي التي يرغب فيها

أشد الرغبة . وكان على قدر كبير من الحذر في شأن التفضيل بين الملكية ذات النموذج الفرنسي والدستور « الحر » (اي المختلط) ذى النموذج الانكليزي . وقد فحص نتائج كل منها في ابحاثه : فالحكومة « الحرة » تشجع التجارة ولكنها قد تعقد دينا عاما لا يمكن التحكم فيه . وهي تنشط العلوم ، ولكن الملكية تنشط الفنون . والحكومة الحرة تترك لرعاياها المزيد من الحرية ، ولكن سلطتها عرضة لمزيد من التهديد .. ورسالته هي ان الاختيار بين الانظمة ، حيث يوجد شكل نظامي للحكومة ، يكون على ما يكفي من التوازن ، في نهاية المطاف ، من اجل ان يكون دعم النظام القائم اشد السياسات معقولية .

وقد عد هيوم ، احيانا ، محافظا ، ولكن الاسس الوحيدة لهذا الادعاء هي نقده لعقائد الاحرار ، العقد الاجتماعي ، من جهة ، والصورة المجملة التي يرسمها لاوائل ملوك أسرة ستيوارت ، في « تاريخه » ، من جهة اخرى . والواقع هو انه بقي بعيدا بصورة واعية ، عن النزاعات الحزبية ، مدافعا عن التحديث في كل وجوهه . وكانت مواقفه السياسية، كما راينا ، محافظة الى حد بعيد ، ولكن محافظته ولدت من بيئته أكثر من كونها مبدأ مجردا . فقد كان يدافع عن النظام الاوليفارشي القائم في انكلترا لانه كان يحكم بكفاية ويستثير وفاء الشعب ولانه كان يمكن ، فلسفيا ، اثبات بطلان الحجج العقلانية المقدمة من اجل تغيير النظام ، وليس لانه كان تحققا لهدف الهي أو لانه كان مدفوعا بعقد تاريخي .

وقد كتب هيوم عددا من الابحاث حول موضوعات اقتصادية بعضها يسبق أغزر الآراء من جانب آدم سميث وعلماء الاقتصاد الكلاسيكيين . وشجع نمو التجارة وايد سياسات مثل التبادل الحر والغاء الاحتكارات . الا انه يجب ان لا يعد مدافعا عن الرأسمالية الجامحة لانه كان يعيش في مجتمع بقي ، فيه ، دور الملكية العقارية حاسما على الصعيد الاجتماعي كما على الصعيد السياسي ، وكان يقبل ، دون مساءلة ، هذا الوضع ، وكان مثله الاعلى مثل مجتمع تمتزج ، فيه ، الزراعة والتجارة امتزاجا

متناغما ، فتسمح الفعالية التجارية بالديناميكية والنمو وترجح الزراعة الاستقرار الاجتماعي واعتدال الحكومة . ولم تكن الفضائل التي يعجب بها الفضائل « البروتستانتية » ـ العمل والزهد والانضباط الذاتي ...ـ بل ، بالاحرى ، سمات كالتصرفات اللبقة والثبات في الصداقة ورشاقة الذهن ورهافته ، وهي صفات من شأنها ان تحبب البشر بالمجتمع المتأهب للطفرة ولكنه ما زال ، في اعماقه ، ارستقراطيا ، وهو مجتمع عصر هيوم. والتراث الذي تركه هيوم للفكر السياسي اللاحق هو نظرية مبنية على اساس زمني ، تماما ، يجب ان يحكم ، فيها ، على المؤسسات الاجتماعية والسياسية بموجب متضمناتها « الطبيعية » . وقال بنتام بعد ان قرأ « المطول » . « لقد شعرت ان القشور سقطت عن عيني » ، ولكن ورثة هيوم لم يكونوا النفعيين العقلانيين ، بقدر ما هم الذين درسوا الطبيعة البشرية والنمو التاريخي للمجتمعات مثل آدم سميث وزملائه المنخرطين في حركة الانوار الاسكتلندية .

* * *

حـرف الـواو

الوجـوديـة

على الرغم من ان للوجودية جذورا تاريخية تعود الى الاغريق ، فقد تكونت كفلسفة ، منذ القرن الثامن عشر مع فلسفة الانوار . وتقوم الوجودية على التلاقي بين اخلاقية ومنهج .

وتظهر وجهة النظر الاخلاقيــة ، اولا ، في عمل سورين كيركفارد (١٨١٣ — ١٨٥٥) . ان هذا الفيلسوف الدانماركي الذي يعارض هيغل جزئيا يرفض القوانين العمومية ، سواء اكانت في ميدان العلوم أم في ميدان الاخلاق ، لانها تمنع الفرد من معرفة واقع اعمق بكثير ، واقــع الاحساسات الذاتية . ويشجع كيركفارد نمو الذاتية الفردية باهتمامه بالطريقة التي يعيش ، بها ، الناس اكثر بكثير منه بمعتقداتهم . وقد اشتهر باعتباره الايمان المسيحي قائما على « تجاوز نحو الايمان » أكثر منه على برهان عقلاني يستند الى براهين قاطعة .

وكان فريدريك نيتشه (١٨٤٤ — ١٩٠٠) أكثر راديكالية ، أيضا ، في رفضه للقوانين العمومية المزعومة مهما كان نوعها . فمثل وجهات النظر هذه ليست ، بالنسبة اليه ، سوى ترجمة لارادة القوة لدى من ينشرونها . وبالتالي ، يؤكد نيتشه ضرورة اعادة تقويم لكل الفلسفة .

وتتخذ وجهة النظر الوجودية في الاخلاق جذورها في الفلسفة القديمة . وبالمقابل فان المنهجية التي توفرها الظواهرية والتي يعبر عنها ادموند هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) بوضوح خاص جديدة تماما .

وتقوم اهمية المنهج على انه يصادق على الذاتية في ميدان الاخلاق . ويسمى المنهج الى ان « يضع بين قوسين » الافكار المتلقاة بحيث يمكن ان يبنى تصور للعالم على اساس الادراك البشري . ان وجهة النظر الاخيرة هذه قد جرى تبنيها ، تكرارا ، في الفلسفة ، ولذلك من المهم ان ندقق ، فيها ، اكثر من ذلك بقليل . فهي لا تتبنى المقاربة الديكارتية التي تقول ان اضمن الافكار هي تلك التي تنتمي الى الرياضيات ، كما لا تتصور الفرد متلقيا سلبيا للخبرة الحسية . فالفرد عميل قصدي يتصل بالعالم على اساس مشروع حياته . والواقعي هو « الحياة كعلاقة بالعالم » .

والممثلان الكبيران للوجودية هما مارتن هيدغر (١٨٨٩ ــ ١٩٧٦) وجان بول سارتر (١٩٠٥ ــ ١٩٨٠) . ومن الممكن ، بالاستناد الى عملهما الرئيسيين : « الكينونة والزمن » (١٩٢٧) لهيدغر و «الكينونة والعدم» (١٩٤٣) لسارتر ، تركيب السمات الأساسية للوجودية. فالوجود دون استناد الى الكينونة مشوه ودون ماهية ، والذات تكشف ما هي عليه من خلال الصدفة والأحداث الطارئة . ولا توجد قاعدة اخلاقية موضوعية لتوجيه الفرد ، كما لا وجود مسبقا لطبيعة بشرية تعطي اتجاها للحياة . ومهمة الفيلسوف ، في هذا السياق ، هي التعبير عن الصورة التي يبدو لنا العالم عليها . وقد أوضحت وجوه أساسية للفكر الوجودي من خلال تحليل آراء كمعنى العدم والخوف من الآخرين ووعي الموت .

وربما كانت المفارقة المركزية للوجودية هي أنها تبدو قادرة على الانتقال من وجهة نظر أقرب الى التشاؤم ، حول الشرط الانساني ، الى تعاليم أكثر ايجابية . وهذا ينجم عن كون الانسان ، دائما ، حرا وقادرا وملزما على اجراء اختيارات ، وعلى أن يصبح ، بذلك ، شيئا آخر غير الذي كانه حتى ذلك الحين . وتختلف المقتضيات الاخلاقية اختلافا هاما من مؤلف الى آخر . ولهيدغر الرؤية الاكثر سلبية ، وهي أن على الانسان قبول شرطه في حين يصل سارتر تدريجيا، بالمقابل، الى الدفاع عن التزام سياسي فعال .

ان العلاقات بين الوجودية والسياسة معقدة . وقد يبدو على السعي الى حياة اخلاقية حقيقية ، قبليا ، انه يعين موقع الوجودية في اليسار من وجهة النظر السياسية وكمدافعة عن الحرية الانسانية . وتمضي وجهات نظر وجودية كثيرة في هذا الاتجاه ، وسارتر أكد ، ذات يوم ، أن « الوجودية فلسفة انسانية » . ولكن المسألة اعقد من ذلك . فقد انجذب الوجوديون ، أحيانا ، الى رجال عمل لكون هؤلاء يحاولون التصرف بصورة حقيقية . وهكذا ، فان اخلاقية الالتزام لا تشجع ، آليا ، العقلانية ويمكن أن تبتعد عن سياسات اليسار . ولا شيء ، أكثر من ذلك ، يضمن أن تتحالف الوجودية ، دائما ، مع سياسات ديمقراطية . فاذا كان معظم الناس يعيشون حياة غير حقيقية ولا يتوصلون الى تولي الشرط الانساني ، أفلا يناسب أن يكون المناخ الذي عكسته الوجودية ووطدته كا نعلى صلات بصعود النازية . ومن المؤكد أن هيدغر كان ، لفترة قصيرة ، متورطا مع النازيين بصورة مخجلة على الرغم من أنه ابتعد عنهم بعد ذلك . وهو لم يتخل عن ابحاثه حول الاخلاق السياسية، وهي أبحاث يرى غونتر غراس ، في « سنوات الكلب » (١٩٦٣) ، انها فارغة .

وتدين الاقتراحات السياسية للوجوديين الالمان كثيرا لاستنادهم الثقافي الى الحياة السياسية الاغريقية . وبالمقابل ، فان الوجودية الفرنسية تقع ، بوضوح ، في اليسار نتيجة لتأثير الماركسية في الحياة الثقافية الفرنسية . وقد ركز ميرلو بونتي وسارتر على تحليل العلاقات بين اخلاق فردية وروح الماركسية الاكثر تركيزا على الجماعة . ويؤلف « نقد العقل الديالكتيكي » (١٩٦٠) مؤلفا توفيقيا رئيسيا . وقد فشلت محاولات الجمع بين المقاربتين ، ولكن النظريات السياسية المنضجة ضمن هذا التطور ذات اهمية كبيرة . ويرى « نقد العقل الديالكتيكي » في صعود سلطات سياسية تعسفية طريقة جبانة ووجلة لحل مسائل الكينونة ، اي للهرب من مسؤولية الحرية . ومن المستحيل أن لا يفكر

المرء ، بصدد هذه النظريات السياسية ، بعبارة روسو الذي يؤكد أن الكائن « مكره على أن يكون حرا » .

وقد جرى التأكيد على كون الوجودية قد نجحت نجاحا خاصا في جودته في بيان صعوبة الشرط الانساني . ان علينا أن نتساءل قليلا حول هذه النقطة . ففي الظروف الطبيعية لا يواجه القسم الأكبر من الشعب، في المجتمعات الصناعية ، القلق الموصوف بصورة بالغة الروعة في الاعمال الادبية الرئيسية التي وصلتنا من الوجودية . ومعظم البشر يجدون معنى على ما يكفي من الكبر لحياتهم ولا يحسون ، بصورة شائعة ، أنهم يعيشون العدم . وربما كانت الوجودية تعلمنا عن ضياع المثقفين في العالم الحديث اكثر مما تعلمنا عن بقية الناس (...) .

ولستونكرافت ماري

(١٧٥٩ ــ ١٧٩٧)

كاتبة انكليزية طرقت موضوعات سياسية واجتماعية ونشرت قصصا ونقدا وابحاثا . وتعد ماري ولستونكرافت ، منذ زمن طويل ، الرائدة الثقافية للحركة النسائية الحديثة . واشهر أعمالها « مطالبة بحقوق المراة » (١٧٩٢) وكان دون شبيه في نفوذه بين أنصار تساوي الجنسين حتي ظهور كتاب جون ستيوارت ميل « تبعية النساء » (١٨٦٩) . وقد كشف عن سمات حياتها الشخصية الصعبة والمحمومة زوجها ، وليام غودوين ، في ترجمة لها بعد وفاتها . وقد صدمت هذه الحياة معاصريها وفتنتهم والهمت ، منذ ذلك الحين ، عشرات من سير الحياة . واكتسبت المراة وعملها ، في القرنين اللذين تليا وفاتها ، دلالة رمزية لم تصل اليها ، قط ، أية عاملة بريطانية في الحركة النسائية ، في جيلها أو في الأجيال اللاحقة .

ومع ذلك ، فان المحتوى الواقعي للفكر السياسي والاجتماعي لماري ولستونكرافت ، لم يسبر بدرجة كافية على الرغم من ذلك ، أو ربما بسببه . فالحجج الواردة في « المطالبة » معقدة ، مفككة وقليلة الأصالة ، أحيانا ، ولكنها مدهشة في جدتها . الا انه نادرا ما حظيت بأكثر من معالجة مقتضبة . ولم تجذب بقية مؤلفاتها سوى القليل من الانتباه . وهي تشمل قصتين وردا على « تأملات في الثورة الفرنسية » لبورك وتاريخاً للثورة الفرنسية . ومع ذلك ، فاذا ذكرت من جانب مؤرخي الفكر السياسي ، فانها لا تذكر سوى كوجه ثانوي داخل تقاليد متنوعة كليبرالية لوك وراديكالية الحقوق الطبيعية ، و « الفردية التملكية » . وكذلك تعد نسائيتها تطبيقا لمنظورات المساواة في الليبرالية الكلاسيكية على وضع النســاء .

وقد تبنى معظم مؤرخي الحركة النسائية هذا الحلم دون تحفظ مضيفين اليه وجهة النظر (الماركسية او شبه الماركسية) التي تعد ليبرالية القرن الثامن عشر ايديولوجية بورجوازية وليدة . وصورة ماري ولستونكرافت التي تستخلص من ذلك هي صورة اصلاحية من الطبقة المتوسطة همها أن تؤمن لجنسها الامتيازات نفسها التي يسعى اليها رجال طبقتها . والغريب ان نتبين أن هذا الحكم لا يبين سياق الراديكالية السياسية والاجتماعية الذي ولدت فيه « الحركة النسائية (راجع الراديكاليين البريطانيين) ولا الطابع الخاص للخطاب النسائي نفسه . فالشاغل الرئيسي لكتاب « المطالبة بحقوق المرأة » لا يتصل بوضع نساء الطبقة الوسطى (أعضاء تابعين لطبقة وليدة) ولا حتى (على الرغم من اسمه) يكون الجنس المؤنث محروما من الحقوق القانونية والسياسية او الاقتصادية . بل ان الأمر يدور بالأحرى ، كما في كل عمل ماري ولستونكرافت فضلا عن ذلك ، حول دراسة معقدة جدا للانوثة نفسها . وهو ، ايضا ، سبر جيد لما تصفه على انه « الفرق الجنسي » ومتضمناته بالنسبة لخبرة النساء الاجتماعية والذاتية . والكتاب ، بشكل خاص ، مناقشة مريرة ضد الفكرة القائلة ان كيان

المرأة مقصور على الجنسية الانثوية ، في حين انه قد كتب في برهة كانت طبيعة المرأة وقدراتها تعاين ، كليا تقريبا ، بوظائفها الجنسية .

ان اخضاع الروح للجسم ، اخضاع النفس للشهوانية يستعبد ، في رأي ماري ولستونكرافت، المرأة ــ وبالتالي المجتمع بكامله ــ ويفسدها وتقترح ، في وجه هذا التعريف المقبول ، الى حد بعيد ، لحواء الازلية ، رؤية أخرى : أن الروح التي لا جنس لها هي الجوهر الأخلاقي والعقلاني لكل فرد . وتحرير كل فرد من شهوانية مستخلصة صنعيا سيعطي المرأة وضع ذات مستقلة وليس وضع عبد ، سيؤدي الى معاملتها ، في شخصها ، ككائن بشري « دون تمييز جنسي » حسب كلماتها الخاصة.

ولم تكن تلك فكرة خاصة بماري ولستونكرافت ، بل ، بالاحرى ، سمة مميزة للتقليد الأول للحركة النسائية في جملته . فقد كانت المساواة المبدئية مع الرجال ــ المعدودة ، بالتأكيد ، الهدف الرئيسي ــ تدرك ، عموما ، بوصفها تابعة للتحول الجذري للانوثة نفسها . وسوف تكون، اذا استعملنا كلمات المؤلفة نفسها «ثورة في مواقف النساء» وسوف تثور بكل علاقة السيد ــ المسود في الصلات بين الرجال والنساء .

ونتحقق ، بصورة أفضل ، من علاقة ماري ولستونكرافت بالتقاليد الثقافية الشائعة في عصرها بتحليل فكرتها كما يلي . ان ماري ولستونكرافت كايديولوجية سياسية ، تبنت هذا التصور الحالم (أو الذي يجدد العالم) الذي يميز الراديكالية الديمقراطية (المتاثرة بروسو بقوة) التي عرفت افضل ساعاتها في الحلقة اليعقوبية والغودوينية التي تنتمي اليها . وكانت احدى افضل النقاط المميزة لهذا الاسلوب الراديكالية سيرا انشغالها باقامة نظام عادل في العلاقات بين الجنسين يكون الخطوة الاولى في خلق نظام اجتماعي عادل (وهو طموح اخذت به الرومنطيقية ثم الاشتراكية الطوباوية فيما بعد) . ومن الجلي أن أفكار ماري ولستونكرافت حول النساء تندمج في برنامج أوسع كان يتفق عليه معظم الراديكاليين الرئيسيين في زمانها . وعلى أثر الدعر

المضاد للثورة الذي مس بريطانيا ، أصبح هذا البرنامج هدف هجمات المحافظين الشرسة . وأصبحت ماري ولستونكرافت ، خاصة ، هدف تشهير كانت كثيرات من العاملات في الحركة النسائية في الثمانينات من القرن التاسع عشر يترددن ، معه ، في الاعتراف بها نموذجا سياسيا . واذا فعلن ذلك فكي يضعنها في مصاف التقليد الليبرالي المحترم جدا متجاهلات خصائص راديكاليتها التي لم تكن تقع في هذا الاطار السياسي. الا ان الدراسات المعاصرة ، تحت تأثير الحركة النسائية المعاصرة ، تلتقي ، تدريجيا ، راديكالية ماري ولستونكرافت النسائية وتدعي الانتماء اليها في سياقها الخاص وضمن المشاغل النسائية للقرن العشرين في الوقت نفسه .

الوضعية

تعريفات الوضعية متنوعة . وهو ما يطرح مسألة معرفة المفكرين الذين يمكن أن نعدهم وضعيين . ويقول بعضهم عن أنفسهم انهم ضد الوضعية بسبب اختلافهم مع هذه أو تلك من الاطروحات المربوطة ،عادة، بالوضعية ويعدون ، ايضا ، وضعيين من جانب نقادهم . فكون المرء وضعيا ، بالمعنى الاكثر شيوعا ، لايعني اكثر من كونه علميا مع وعيه لكونه كذلك . ولكن هذا ، دون اي تدقيق آخر ، لايسمح بتمييزالوضعية عن مواقف اخرى تريد لنفسها ان تكون علمية ، كالواقعية في فلسفة العلوم الاجتماعية والماركسية في الفكر السياسي . فالمقاربات الوضعية المختلفة هي ، قبل كل شيء ، تصورات مختلفة لما يجب فهمه من كلمة « علمي » ولكنها ليست كذلك فقط . والوضعية ، في أعم معانيها ، تميز العلمي الواعي لكونه كذلك . ولكن لكل وضعية رؤية مختلفة للعلم والعلمي.

ان مصطلح « الوضعية » يلخص « الفلسفة الوضعية » وهو تعبير استعمله اوغست كونت لتعريف نظامه في اعادة بناء تاريخ المعرفة العلمية. الا ان كونت ليس اول من تبنى الافكار التي اعترف بها ، منذ ذلك الحين، بوصفها مكونة للوضعية . فأصل الاراء التي يطورها موجود في فلسفة

الانوار الفرنسية ، بل وقبلها . ويمكن ان يقال ان هيوم هو اول وضعي حقيقي باستناده الى خبرية منطقية . فالخبرية تقع ، بالفعل ، في مركز معظم تصورات الوضعية بما فيها تصور كونت على الرغم من تنوع الصور التي اتخذتها الخبرية داخل الوضعية . والخبرية تدعي أن الطريقة الوحيدة لضمان الصحة العلمية لمعرفة ما هي اقامتها على الملاحظة أو ، بصورة اعم ، على الخبرة . وهذه الاطروحة متصلة ، في وضعية كونت، باطروحتين اخريين . فهو يقوم ، اولا ، بتحليل نمو العلوم لدعم اطروحة وحدة العلم : فيمكن جمع كل العلوم الطبيعية والاجتماعية (وهي سوف تكون كذلك في نهاية المطاف) في منظومة معرفة وحيدة لانه لاتوجد فروق جوهرية بينها ، بل درجات مختلفة في تقدمها نحو المثل الاعلى الوضعي ، مثل اكتشاف قوانين ثابتة للطبيعة تخضع لها كل الظواهر . وفضلا عن ذلك ، فان جهود كونت لانجاز توحيد منظومة العلوم التجريبية بتأسيسه علم الاجتماع تعود باصلها الى اطروحة ثانية تنصب على الممارسة ،وهي: ان المعرفة العلمية توفر الاساس الضروري لضبط الطبيعة والمجتمع .

وبتأثير هذه الاطروحات الثلاث (الخبرية ، وحدة العلم ، ضبط الطبيعة والمجتمع) ، لا يعنى الفكر السياسي الوضعي للقرن التاسع عشر بالدولة أو بمؤسسات سياسية اخرى ، بل بالمجتمع عامة بهدف تطبيق المعرفة الوضعية للمجتمع في تجاوز الضيق الاجتماعي السائد والحفز على مستقبل افضل . وفي هذا المنظور ، يختلف سان سيمون وكونت وسبنسر حول البرامج السياسية ، ولكنهم يريدون ، هم الثلاثة، اقامتها على اسس علمية متينة .

وفي بداية القرن العشرين ، ضعف الاهتمام بالكوزمولوجيات الاجتماعية السياسية،وما بقي منها يقوم على مواقف أخرى غيرالوضعية، ولا سيما الماركسية . وفي هذه الاثناء تطورت اطروحات وضعية اخرى ، وهي تقوم على الحساب السياسي للقرن السابع عشر وتتغذى بالدراسات الاجتماعية وتحليلات مصلحي القرن التاسع عشر . وكان يقال ، اذ ذلك،

ان على المرء ، ليكون علميا حقا ، ان يلتقط المعطيات الكمية ويعالجها ، ومن هنا النمو السريع للاحصاء .

وتحت تأثير هذه الاطروحة الوضعية ، يتصور الفكر السياسي نفسه علما طبيعيا للافعال والمؤسسات السياسية مكونا عن طريق جمع الوقائع السياسية المصاغة كميا والتحليل الاحصائي (راجع النظرية السياسية والعلم السياسي) .

وقد ولدت صورة جديدة للوضعية في العشرينات مع أعمال مجموعة من الفلاسفة والرياضيين والعلماء معروفة باسم « حلقة فيينا » . وبرنامجها الفلسفي ، « الوضعية المنطقية » المتركز على الظواهرية (وهي صورة راديكالية للخبرية تقصر أساس العلم على خبرة الاحساسات وحدها) يستهدف توحيد العلم . فالخبرة المباشرة تقدم محتوى كل علم والمنطق الصوري يسمح بتوصيل تقارير الخبرات .

وهذا التركيب بين الخبرية والتحليل المنطقي موضوع تحت اشارة مبدأ قابلية الاختبار . وهذه القاعدة تميز العلم (الذي يجب أن يمكن فيه ، تحليل كل قضية الى نصوص أساسية قابلة للاختبار بالتجربة) عن الميتافيزيك المجرد من المعنى لأنه يفتقر الى الاستناد المباشر الى التجربة . وكانت الوضعية المنطقية ، كذلك ، في بداياتها اختزالية بقدر ما كان يجب التعبير عن النصوص الاساسية التي تصف الخبرة المباشرة بمصطلحات الملاحظة نفسها التي تستعملها الفيزياء .

ان للوضعية نتيجتين متميزتين في الفكر السياسي (راجع النظرية السياسية) . فقبل كل شيء ، وانطلاقا من مبدأ قابلية الاختبار ، تعد السياسة بمثابة ميتافيزيك ، ما وراء العلم ، منذور للخيارات التعسفية والالتزامات المجردة من العقلانية : فالعلم يقول لنا ، فعلا ، ما سوف يحدث ضمن بعض الشروط ، وليس ما يجب أن يحدث ، وهذا ما يعارض التصور الوضعي للقرن التاسع عشر الذي يقول أن السياسة

نفسها يمكن أن تصبح علمية . والنتيجة الثانية للوضعية المنطقية تعارض الاولى (...) . فهذه الآراء كونت دعامة الوضعية الاحصائية المطبوعة بتقدم تقني عظيم في الصياغة الاجرائية ، قياس المعطيات وتحليلها من جانب احصائيين يحاولون أن يجعلوا من الدراسات الاجتماعية مثيل التجارب في العلوم الفيزيائية لاكتشاف القوانين الاجتماعية والسياسية واختبارها . وهذه الأفكار قد التقت الاختزالية ، وأعطت ، أيضا ، وزنا، للسلوكية : قد انصب الاهتمام على الوجوه القابلة للملاحظة من الأفراد والمؤسسات مقابل القيم اللا مادية والدلالات الاجتماعية التي كان معارضو الوضعية يعدونها مركزية لأنهم كانوا يطرحون تمييزا جذريا بين العلوم الانسانية ذات المستوى التأويلي والعلوم الطبيعية .

وقد عرفت الوضعية المنطقية ، منذ بداياتها ، تعديلات عديدة لمحاولة ايجاد حلول لمسائل داخلية . وقد بقي معظم منظري العلوم الاجتماعية بعيدين عن هذه التنميقات باستثناء كارل بوبر الذي يقول عن نفسه أنه ضد الوضعية ، في حين يصفه نقاده بأنه وضعي . وقد نجح نجاحا خاصا في اعلاء شأن منهجه الفرضي ــ الاستنتاجي كبديل لاختبار القوانين بالاستقراء . وهذا المنهج يقوم ، في مرحلة اولى ، على طرح فرضية قانون ثم محاولة دحضها بوضعها على محك التجربة ، وقد اتبع هذا المسار محللو السياسة الخبريون .

وقد انقضى زمن الوضعية اليوم وعانت الهجمات من جانب الجهات التاليــة :

١ ــ الواقعية التي ترفض الخبرية والتي تسعى ، متجاوزة الخبرة ، وراء تفسيرات في عمل الاليات الواقعية التي هي سبب ما نلاحظه .

٢ ــ التأويلية التي ترفض اطروحة وحدة العلم والتي تعنى ، في العلوم الانسانية ، بالمعنى الحالي في العالم الاجتماعي بصورة اساسية .

٣ ــ « النظرية النقدية » التي ترفض موضوع الاختبار لصالح تفسير للمجتمع يكون عاملا لتحرير الانسانية .

الوطنية

هي حب المرء لبلده الذي يستلزم الاستعداد للدفاع عنه وتفضيله .

وغالبا ما يخلط بين الوطنية والقومية ، ولكنها فكرة أقدم مصحوبة بعناد نظري أقل أهمية . فالقومية تفترض ، مسبقا ، أن توجد الأمم ككيانات واقعية ومتميزة . اما الوطنية فيمكن ، بالمقابل ، أن تعني ، ببساطة ، التعلق بمنطقة أو مكان أو أسلوب حياة ولا تحتاج الى الاشتمال على فكرة « البلد » المجردة .

والوطنية شعور أكثر منها فكرة سياسية ، ولكنها يمكن أن تدفع الى العمل بصور مختلفة ، بصورة أخص في زمن الحرب .

ويمكن أن يعتقد أنها تتبع النزعة المحافظة بصورة طبيعية ، الا انه يجب أن نلاحظ أن الأنظمة الاشتراكية في هذا القرن قد لجأت ، بصورة واسعة ، الى الولاء الوطني . وهكذا أشار اليها ، مثلا ، الاتحاد السوفياتي في الحرب الكبرى ، المسماة الحرب الوطنية (الحرب العالمية الثانية) .

ويمكن للوطنية أن تستخدم ، في سياقات خاصة ، اسما لأحزاب ، كما حدث في انكلترا في القرن الثامن عشر حين وصل الأمر بكلمة « وطني » الى الدلالة على ايديولوجية قومية . ولكن مثل هذه الترابطات غير قابلة للدوام كثيرا .

الوعي الزائف

مصطلح استعمله ، في الأصل ، بعض الماركسيين للتعبير عن الفكرة القائلة أن الايديولوجية تجسد رؤية مشوهة ، بشكل منتظم ، للعالم .

فهو يفترض ، مسبقا ، تمييزا بين ظاهر الأشياء ومواقعها الكامنة ويميز الفكر الذي يتخذ ظاهر الأشياء محتوى حقيقيا لها ويبني ، على هذا الأساس ، نظريات خاصة .

ويب بياتريس وسيدني

(١٨٥٨ ـ ١٩٤٣) ـ (١٨٥٩ ـ ١٩٤٧)

اصلاحيان اجتماعيان بريطانيان ، عضوان هامان في الجمعية الفابيانية (راجع الفابيانية) .

* * *

حرف الياء

اليسار الجديد

اليمين الجديد

اليعقوبية

يوتوبيا

الفكر السياسي في اليونان

اليســار الجديــد

مصطلح يصف مموعة من المفكرين الراديكاليين من نهاية الخمسينات الى بداية السبعينات حاولت انعاش الفكر الاشتراكي . وينتقد اليسار الجديد اشتراكية اوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي ويتباعد عن الاحزاب الشيوعية لاوروبا الغربية . وهو يتساءل عن الطابع المحتوم لافلاس الرأسمالية كما تتصوره الماركسية التقليدية ويركز على العوامل الايديولوجيـة والثقافيـة التي تمنـع ضحـايا الراسمالية من وعي حاجاتهم الواقعية .

وقد نجح اليسار الجديد في تعديل المقاربة الاشتراكية للمسائل بتضمينها هذا التأمل مسائل متعلقة بالحياة الشخصية (لاسيما المسائل الجنسية) وبالتغيير الثقافي وقيمة التقدم المادي .

اليعقوبيــة

مصطلح مشتق من اليعاقبـة الذين شكلوا ناديا ومجموعة ثوريـة وتولوا ، بقيادة روبسبيير ، السلطة في فرنسا ، بين عامي ١٧٩٣ و ١٧٩٤، واقاموا عهد الارهاب . وتقابل اليعقوبية ، بمعنى اوسع ، بين افكار اخرى ، الفكرة القائلة ان نخبة صغيرة يمكن ان تمثل ارادة الجماهير الشعبية وتتصرف باسمها . وضمن هذا المعنى ، طبق هذا المصطلح ، بروح نقدية على وجه العموم ، على النظريات والممارسات اللاحقةلجماعات او افراد مثل بلانكي ولينين .

اليمين الجديد

مصطلح مستعمل بصورة مبهمة للدلالة على مجموعة مفكرين انتقدوا ، في سنوات ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠ ، أفكار الاشتراكية الديمقراطية ومناهجها في اوروبا الغربية ، كما انتقدوا اشتراكية بلدان الشرق . وايديولوجيتهم تعين موقعهم بين أنصار الحرية المطلقة والمحافظين . ولاتقوم اصالتهم على افكارهم التي تدين كثيرا لليبرالية القرن التاسع عشر بقدر ما تقوم على السياق السياسي الذي نموا فيه .

يوتوبيا

اسم كتاب السير توماس مور الشهير (١٨١٦) . ويشير تعبير « يوتوبيا » المولد الى مكان « جيد » هو ، في الوقت نفسه ، « غير واقع في أي مكان » معتمدا على التشابه بين الكلمتين الاغريقيتين « جيد » و « لا » ، ومنذ عام ١٥١٦ ، استعمل المصطلح ليشير الى مجتمع مثالي أو هجائيا ، الى مجتمع مستحيل ، أو الى الاثنين معا . وغالبا ما رفضت الطوباويات أو احتقرت لانها غير راسية في الواقع المعاصر . الا انها تؤدي وظيفتين هامتين في الفكر السياسي . فهي تنتقد ، أولا ، صراحة ، التنظيمات السياسية والاجتماعية القائمة ضمن منظور راديكالي أكثر منه اصلاحيا وتقترح ، فوق ذلك ، مثلا عليا جديدة وتضرب المثل على الصورة التي يمكن ان تتحقق عليها هذه المثل العليا في مجتمع مختلف . ومعظم المفكرين الطوباويين يسعون الى تحقيق رخاء الافراد وسعادتهم ويصفون ، بدقة ، المؤسسات الاجتماعية وصور الحياة الشخصية التي تسمح بالوصول اليها . وهذا ما يضعهم خارج النظرية السياسة السائدة التي تركز على السياسة وغالبا ما تهمل الفرد.

والتعرف على الفكر الطوباوي ليس سهلا دائما . والطوباويات المؤكدة هي تلك التي تصف مجتمعا مثاليا بصورة أدبية : القصص حول مجتمعات كاملة ماضية أو قادمة أو حول « أمكنة اخرى » مثالية .

ولكن هناك ، أيضا ، مؤلفات غير أدبية ذات محتوى طوباوي ، كمجموعات القوانين المثالية التي كتبها المفكرون المنتمون الى قرن الانوار ، كموريلي ، أو الاقتراحات المبررة بتجارب جماعية كاقتراحات اوين مثلا . ولبعض المفكرين السياسيين ميول نحو الطوباوية . ويمكن التعرف عليهم من مرافعاتهم لصالح مثل اعلى خاص ، كالملكية الجماعية ، وهو ما ينجم عنه عدد من النتائج الهامة بالنسبة للتنظيم الاجتماعي والسياسي. ولكن الطوباوية ليست مرافعة من أجل مثل أعلى فقط ـ والا لكان كل المفكرين السياسيين طوباويين من بعض وجهات النظر . فالطوباوية تقوم على تطبيق المثل الاعلى او المثل العليا على كل مظاهر الحياة الاجتماعية مع نتائج ثورية فيما يتعلق باعادة تنظيم المجتمع . وليست الطوباوية ، على الاطلاق ، ايديولوجية لانه جرى تخيل صور عديدة للطوباوية ، يمينية أو يسارية مختلفة جدا . وهي ، حقا ، منهج « فريد » للتأمل في السياسة والمجتمع يسعى وراء افضل صور المجتمع واسعدها ، الصورة الكاملة ، دون تورط مع المؤسسات القائمة .

ويمكن ان نذكر ، بين أشهر الطوباويات واكثرها نموذجية ، ما يلي :

ـ جمهورية افلاطون ، وهي دولة يقودها الفلاسفة الملوك (« الحراس ») الذين يعيشون جماعة ، دون ملكية خاصة ، ويمضون وقتهم في تأمل الطيبة والحقيقة اللتين تقيمهما مراسيمهم .

ـ يوتوبيا مور ، وهي جماعة في جزيرة قائمة على الحياة والملكية الجماعيتين والامن المادي والعمل الاجباري .

ـ أطلانطيد بيكون الجديدة (١٦٢٧) ، وهي مجتمع يديره علماء بموجب مبادىء مستنيرة وعلمية .

ـ مدينة الشمس لدى كامبانيلا (١٦٠٢) ، وهي مدينة مبنية على شكل دوائر وحيدة المركز ينذر مواطنوها انفسهم للمعرفة والتقوى .

ـ وهناك الطوباويات المتنوعة لفلاسفة قرن الانوار ، مابلي وموريلي وبروتون وديدور . كما ان هناك ، ايضا ، مشاريع الجماعات الطوباوية لدى أوائل الاشتراكيين مثل أوين وفورييه وكابيت ، و « النظر الى الـوراء » لادوار بيلامي (١٨٨٨) الذي يصف الدول التكنولوجيـة والاشتراكية لعام ٢٠٠٠ ، و « اخبار من لامكان » لوليام موريس (١٨٩١) الذي يصف مجتمعا مثاليا ، ريفيا وحرفيا ، قائما على مبادىء ماركسية .

ويرتفع عدد الطوباويات المعترف بها الى عدة الوف بحيث يستحيل وجود مقاربة عامة لمحتوى الطوباويات . الا انه يجب ان نلاحظ بعض الموضوعات والبنى المتكررة . فكثير من الطوباويات يستند الى الآثار الضارة للملكية الخاصة (راجع الشيوعية) ويقترح صورة أو اخرى للملكية الجماعية . ومعظم هذه الطوباويات يؤمن بالمساواة ، في المبدأ على الاقل ان لم يكن في كل التفاصيل . وهذه المرافعة المتكررة لصالح الملكية الجماعية تشكل نقدا مستترا أو مباشرا للمجتمعات التي كان يعيش ، فيها ، هؤلاء الكتاب . فقد كانت الملكية الخاصة (للارض أو لرأس المال) هي المؤسسة الاجتماعية السائدة فيها وكانت تبدو ، اذن ، السبب الاول لامراض هذا المجتمع . وظهر تيار مبايـن ، في القـرن التاسع عشر ، لدى طوباوي الولايات المتحدة الذين تخيلوا « راسمالية محسنة » ، الراسمالية دون الراسماليين . وهناك موضوع آخر هو اللجوء الى ديكتاتورية خيرة من اجل وضع المثل الاعلى الطوباوي موضع العمل . ويفترض ، في يوتوبيا توماس مور ، ان تكون القوانين التي تضمن السلام والرخاء لسكان يوتوبيا مكتوبة من جانب القائد الكبير يوتوبوس قبل تاريخ الكتاب بمدة ٩٠٠ سنة . وكان المستبد المستنير اشيع الادات السياسية للطوباويات السابقة للقرن التاسع عشر ، اي السابقة للديمقراطية . وتنادي طوباويات اخرى بحكم النخبة ، وهي طبقة متنورة من الفلاسفة والعلماء أو الصناعيين مثلا . وتضم اليهـا طوباويات القرنين التاسع عشر والعشرين ، على الاغلب ، مؤسسات ديمقراطية مثالية ، ولكن الرغبـة في حكومة النخبـة تستمر ، كما في

طوباويات هـ. ج. ويلز مثلا . وهـذا الايمان بسيادة الذكاء والتقنية (أو التقنية) هو الذي ألهم الطوباويات المضادة ، مثل « أحسن العوالم » لهوكسلي (١٩٣٢) . والطوباويات التي تقوم على حكم نخبة هي ، حتما ، مجتمعات نجد ، فيها ، تمييزات اجتماعية وبعض التنظيم الطبقي ، وهو ما يعكس ، جيدا ، ريبة الفكر الطوباوي في مساواة ممكنة بين البشر . لقد كانت « جمهورية » افلاطون المقسمة الى ثلاث طبقات أولى هـذا النوع من الطوباوية ونموذجا للطوباويات اللاحقة . فهناك ، اذن ، فروق كبيرة بين ما نسميه ، اليوم ، طوباويات « اشتراكية » و « غير اشتراكية » والطوباويات النخبوية والقائلة بالمساواة . ولكن هناك طوباويات تقول بالمساواة وتحافظ على الملكية الخاصة وطوباويات نخبوية ، تكون الملكية ، فيها ، جماعية . وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأن التوزيع وملكية الموارد وشكل الحكومة كانت تعود ، بالنسبة للمؤلفين الطوباويين ، الى مفاهيم متمايزة وغير مترابطة كما قد يرى ماركس .

ان الايحاء بكل مشروع طوباوي يأتي من استياء حيال المجتمع القائم . فادراك الظلم والبؤس البشري يؤدي بالفيلسوف الى تخيل صورة تنظيم يمكن أن يستبعد أسباب هذين الدائين . وعند الوصول الى هذه النقطة، تتوفر للمنظر الطوباوي ، حسب الفرضية التي يتبناها ، ستراتيجيات. فاذا كانت امراض المجتمع تعود الى طبيعة الانسان السيئة في أساسها فان الدواء هو توفير مؤسسات تقوّم الاتجاهات المعادية للمجتمع بصورة أقسى . أما اذا عدت المسائل الاجتماعية نتاج مؤسسات سيئة تشوه ميولنا الطبيعية او تعاكسها ، فان الدواء هو اختراع مؤسسات أكثر ليبرالية وانسانية وتشجيع نمو الفرد وتحسينه .

والطوباويون الذين يطرحون الفرضية الاولى ، المتشائمة ، مقودون الى تصور مؤسسات ناجعة لزيادة الرقابة الاجتماعية وعقوبات قاسية للمنحرفين . أما الذين يختارون الفرضية الثانية ، فانهم يركزون ، بصورة أساسية ، على التربية من أجل النمو الشخصي والأخلاقي

ويحـاولون خفض ضروب الضبط الاجتماعي . وقـد وصف هـؤلاء الأخيرون بأنهم « أنصار الكمال » ، أي بأنهم مفكرون يؤمنون بأن الطبيعة البشرية ليست ، في اصلها ، سيئة أو مفسودة بالخطيئة الأصلية ، بل بأنها قادرة على التقدم ، وحتى على الكمال . والمسألة بالنسبة اليهم هي ، ببساطة ، ايجاد مؤسسات اجتماعية ترجح هذا التحسين وتعجل فيه . ويصنف طوباويون كثيرون من القرن الثامن عشر في هذه المجموعة ، كالاشتراكيين الطوباويين فورييـه وأوين وسـان سيمون والفوضويين كفودوين وباكونين وكروبوتكين وبعض الماركسيين وطوباويي الحركة النسائية اليوم . وفيمـا يتعلق بالفوضويين ، فان النتيجة المنطقيـة لنظريتهم ، وهي أن الكائنات البشرية طيبة بالطبيعة ، تقودهم الى اقتراح الالغاء الكامل للمؤسسات السياسية والاعتماد على « الأخلاقية الطبيعية » للمحافظة على النظام الاجتماعي والحرية الفردية . ويؤمن آخرون ، مثل أوين ، بامكانية صياغة قوانين تتفق مع الرغبات البشرية بدلا من أن تعاكسها . والتحليل الذي يعرضه هؤلاء المفكرون لنمو الانسـان ومصيره يضيف بعدا غنيا جدا ونادرا ما نجده في النظرية السياسية السائدة . ومـع ذلك ، فان للطوباويـة ما تشترك فيـه مع التنظير السياسي : فهي تقوم على تصور للطبيعية البشرية والطيبة البشرية يفرض أكثر ما هو مرغوب فيه من صور التنظيم السياسي . فهناك صلة عقلانية بين تصور الكائن البشري وتصور خاص للمجتمع .

ان الاهمية الخاصة للفكر الطوباوي هي أنه ، كما المحنا ، لا يشمل السياسي ، فحسب ، بل يشمل ، أيضا ، الحياة الاقتصادية والاجتماعية والخاصة (بما فيها مسائل الحب والزواج وتربية الاطفال) . والمهم ، في السياق الحـالي ، هـو ان كثيرا من الطوباويين يخفضـون من دور السياسة (منظورا اليها كنموذج لحل النزاعات والمساجلات السياسية) وأهميتها او يستبعدون ، بكل بساطة ، السياسة من مجتمعاتهم المثالية. وهناك ، بالتأكيـد ، طوباويات كثيرة تصف مؤسسـات حكم مثاليـة (الملوك الفلاسفة ، البرلمانات النموذجية ، منظومة قوانين راسخة) ،

ولكن طوباويات كثيرة أخرى تستند الى الفرضية المسبقة القائلة ان مجتمعا بمؤسسات اجتماعية واقتصادية كاملة سيعمل بصورة متناغمة، دون تدخل تعسفي أو مناقشة سياسية . وأسباب هذه الفرضية المسبقة من أربعة مستويات :

فبعض هذه المجتمعات الخيالية معينة ، أولا (في جزر ، خلف جبال لا يمكن الوصول اليها) بحيث لا تطرح مسألة العلاقات مع الخارج ، ويفترض في أخرى أن تغطي العالم ، بأسره ، بالنتيجة نفسها . واحدى الوظائف الاولى للحكومة ، ويقول بعضهم أنها الوظيفة التي تستمد منها نشأتها ، وهي ادارة الشؤون الخارجية ، مستبعدة على هذا النحو .

والطوباويات « اللا سياسية » قائمة ، ثانيا ، على النظرية القائلة ان هناك خيرا واحدا ووحيدا يمكن اكتشافه ، وطريقا واحدة ووحيدة نحو الحياة الجيدة ، الطريق التي اكتشفها المنظر الطوباوي ووضعها في طوباويته . فمجموعة القوانين أو المؤسسات التي تعكس هذه الحقائق الاجتماعية والأخلاقية ستكون ، اذن ، غير قابلة للمناقشة ومقبولة ، عموما ، من جانب سكان يوتوبيا . وهكذا تزول ضرورة السياسة (الديمقراطية أو غير ذلك) كأداة لانتهاج سياسة ما .

ويتم الحصول على التلاحم الاجتماعي والتعايش المتناغم بين الأفراد ، ثالثا ، بكمال المؤسسات والتقدم الأخلاقي لسكان يوتوبيا . ومن هنا ، تصبح السياسة كوسيلة لحل نزاعات المصالح غير مفيدة . ويقتضي قبول هذا الاستنتاج الأخير ، خاصة ، ايمانا استثنائيا بالطبيعة البشرية . وبالتأكيد على كون التعايش السلمي التعاوني مع أقراننا ممكنا حقا يجعل النظريات الطوباوية التي هي من هذا النوع مشبوهة ، خاصة بالنسبة للمنظرين السياسيين التقليديين الذين غالبا ما يتخذون رؤية للطبيعة البشرية أقرب الى رؤية هوبز .

والسبب الأخير الذي يفسر قلة أهمية السياسة في الطوباويات هو أن المجتمع الكامل راسخ بالتعريف ، وكل تغيير يجعله أقل كمالا حتما . فليس للنظام السياسي ، اذن ، أن يجابه التغيير ، وهذا الجمود يعرض الفكر الطوباوي للنقد : فيعترض ، بحق ، بأن وجود مجتمع دون تغيير ودون تاريخ ، على المدى الطويل على الأقل ، غير ممكن التصور . وربما كان هذا النقد ظالما بالنسبة لكثير من الطوباويين الذين لم يكونوا برغبون ، بالتأكيد ، كما يقول لابوج منددا بهم ، في أن « يسجنوا الزمان » . ومحاولتهم ترمي الى وصف مجتمع مثالي في الوقت الحالي، ويصعب أن يؤخذ عليهم أنهم لم يتنبؤوا ، كذلك ، بتاريخه المقبل .. وبعض الطوباويين يقبلون ، صراحة ، الفكرة القائلة أن المجتمع المثالي نفسه سيتحول في الوقت نفسه الذي سيتقدم ، فيه ، التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة أن كثيرا من الطوباويين ما يزالون ، حتى بعد أن قبلت الديمقراطية قبولا واسعا كأفضل شكل للحكم ، يفضلون حكومة خبراء ، وحتى عدم وجود حكومة بالمرة . ويبدو ذلك داعما للاتهام الموجه الى الطوباوية بأنها « لا سياسية » . ويمكن الرد على ذلك بأن الطوباويين أيدوا نمو السياسة وليس الغاءها . فلا يمكن أن يعد الطوباويون لا سياسيين خطرين أو مذنبين الا ضمن منظور قاصر يتصور السياسة ديمقراطية تنازعية أو تسلطية قهرية ولا يدركها الا في حدود مؤسسات صورية .

وقد انتقدت معالجة السياسة والحكومة في الطوباويات السياسية واللا سياسية انتقادا قاسيا من جانب المفكرين المحدثين مثل بوبر وهايك وواكسشوت وبالمون الذين يعارضون الطبيعة « المغلقة » والصنعية للمجتمع الطوباوي . وهم يرون أن الفكر الطوباوي مثال خاص من أمثلة الفكر الشمولي ويجب أن يرفضه الليبراليون الديمقراطيون . والشبه الأساسي بين الشمولية والطوباوية يقوم على كون كلتيهما تناديان بحقيقة وحيدة ، لا تناقش ، يجب أن تطبق على الجميع بمن فيهم غير المؤمنين . فلا يمكن التفكير في المناقشات حول

الوسائل ، في مجتمع شمولي أو طوباوي ، هذا دون أن نتحدث عن المناقشات حول الغايات . وقد كان افلاطون ، في نظر بوبر ، أول عدو لـ « المجتمع المفتوح » (أي للمجتمع الليبرالي ـ الديمقراطي) بتصوره نخبة حاكمة تفرض « حقائقها » السياسية التي لا يصل اليها سواها . وماركس ، كما يقول ، ليس أفضل من الطوباويين الآخرين . ويعارض هايك « العقلانية البناءة » للطوباويين مقدرا أن الصالح البشري لا يمكن أن ينبثق الا عن نمو تلقائي . ويرى واكسشوت الرأي نفسه ويعتقد أن المجتمعات تتوطد بتراكم التقاليد وليس باعادة بناء أو بثورة عقلانية . ومرافعة بوبر لصالح تقدم تدريجي ، وهو طباق « الميكانيكية الاجتماعية العظيمة » ، تعكس القناعات نفسها حول فضائل التلقائية وطبيعة المجتمع والسعادة البشرية التي لا يمكن التلاعب بها . ويمكن للنمط الفكري الطوباوي الدفاع عن نفسه ضد هذه الانتقادات بصور متنوعة ، ببيانه ، مثلا ، أن المفكرين المناهضين للشمولية والطوباوية يخطئون ، هم أنفسهم ، حين يقدمون المجتمع الليبرالي ـ الديمقراطي كنموذج للانفتاح . وربما كان الأمر الأوضح ، ضد خطاب بوبر ، هو كون معظم الطوباويين لم يقترحوا فرض مشاريعهم بالثورة أو بالقسر : فالتربية والتجارب على نطاق ضيق ، وحتى الخيارات الديمقراطية ، هي الطرق التي غلب على الطوباويين اقتراحها .

ان هناك ، بصورة ضمنية ، في انتقادات بوبر وآخرين ، الخوف من الماركسية بوصفها اكثر صور الشمولية تهديدا في العالم المعاصر . والماركسية مدموغة بالطوباوية في اسوا معانيها ، أي بمعنى انها لايمكن ان تتحقق الا بممارسة شمولية . ولكن هل الماركسية طوباوية ؟ أن ماركس نفسه هاجم الاشتراكيين الطوباويين . وكان سبب هذه الهجمات انهم كانوا يحولون الطبقة العاملة عن العمل المنسق ضد الراسمالية بتجزئة هذه الطبقة الى طوائف (السان سيمونيون مثلا) أو انهم كانوا يشجعون برجزة العمال ، كما فعل اوين . وما كان يأخذه ماركس على الطوباويين ، بصورة اساسية ، هو انهم مفكرون عقلانيون ، من نوع

مفكري قرن الانوار ، كانوا يحاولون لصق بناءات ثقافية على العالم ناسين الواقع المشخص والديالكتيكية التاريخية . ولم تكن لديهم أية فكرة حول الصراعات الطبقية وكانوا يحلمون ، بغباء ، بتوحيد كل الطبقات ، وهو ما كان ماركس يعده مستحيلا . وكانوا يفتقرون ، ايضا ، الى نظرية في التاريخ ، كما يصرح ماركس (على الرغم مما يدين به الى تحليل سان سان سيمون التاريخي) . فماركس كان يميز ، اذن، نظريته الخاصة عن الاشتراكية الطوباوية مسميا اياها « الاشتراكية العلمية » ومتخليا عن البرامج الطوباوية . وقد ترك هذا الامر ، لسوء الحظ ، تلاميذه دون اي نموذج لتنظيم المجتمع الشيوعي . واعداء ماركس يعدونه طوباويا ، في حين يدعي معظم الماركسيين العكس . الا ان الفيلسوف الالماني بلوخ يرى ان الماركسية تحتوي على تيار بارد (علمي ، منهجي) ، وكذلك على تيار حار (طوباوي ، انساني) ، وهذا الاخير مرئي ، بصورةخاصة، في كتابات ماركس الاولى حول العمل غير المضيع ونمو الانسانية . ان ماركس ، بموجب اكثر المعايير جلاء ، ليس طوباويا ، ولكن المفكرين الماركسيين ، من امثال بلوخ وماركوز،طوروا نظريته في اتجاهات طوباوية.

وقد طورت نظرية نافذة ، عند الحديث عن الطوباوية ، من جانب مانهايم في « الايديولوجية والطوباوية » (١٩٢٩) . وقد عرف ، فيه ، الافكار الطوباوية بوصفها افكارا غير متوافقة مع الواقع « وتنزع ، اذا وضعت موضع التطبيق ، الى الاطاحة بالنظام الاجتماعي القائم . وبموجب هذا التعريف ، يتحول التطبيق المشخص للافكار الطوباوية الى ايديولوجية بسرعة . وقد حدث ذلك ، في سياقات عديدة ، للافكار الليبرالية والماركسية . ويأسف ما نهايم لضياع « العقلية الطوباوية » التي كانت تنجم ، في رأيه ، عن تمثل العمال داخل الديمقراطيةالليبرالية. وكان يأسف لانه لا يوجد ، في عصره ، بعد مستلهم من الفكر الانساني والفعالية اللذين تمثلهما الطوباوية . وغالبا ماكان الفكر الطوباوي يجد أساسه في نظر مانهايم ، في الحركات الاجتماعية . ويرى كثير من المعلقين على الطوباوية ، ايضا ، انه لايمكن فصل النظريات الطوباوية عن

التجارب الاجتماعية العديدة التي جرت في الماضي وبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة . ومع ذلك ، فان النظرية الطوباوية نتاج مفكر خاص ، ككل نظرية اخرى . فيمكن لمناخ معين في الرأي العام ان يقود الافراد الى تخيل بعض نماذج الطوباوية ، ولكن النظريات الطوباوية منتجة ، عموما ، بصورة مستقلة عن الحركات ومستعادة ، بعد ذلك ، من جانب مجموعة ما كأساس لتجريب اجتماعي أو عمل سياسي . وقد وصف بعض اعضاء هذه الجماعات تجاربهم ، كما فعل نويز مؤسس جماعة اونيدا (١٨٤٨ ــ ١٨٨١) ، ولكن ذلك لم يعد طوباوية ، بل تاريخ تجربة .

فالطوباوية هي ، اذن ، قبل كل شيء ، فعالية ثقافية ونظرية . وهذا مايثير مسألة معرفة كيفية اندماج النظريات الطوباوية في جملة الفكر السياسي . ومن المؤكد ، فيما يتصل بشكلها ، ان هذا الشكل مختلف : ان المنظرين الاخرين لايكتبون حول مجتمعات خيالية بل حول عناصر مجردة من مجتمع واقعي بهدف الايضاح والتبرير والنقد . اما فيما يتعلق بالمحتوى ، فان لمعظم الطوباويين افكارا شبيهة بافكار المنظرين الاخرين . لقد عرضت الاشتراكية ، بالتأكيد ، كطوباوية او نظرية طوباوية أو كنظرية تقليدية في الوقت نفسه . وبنية الفكر الطوباوي هي التي تجعله مختلفا ، بصورة هامة ، عن النظريات الاخرى في ثلاثة وجوه .

فالمحاولة الطوباوية لوصف مجتمع كامل تلقي ، أولا ، الضوء على تنوع كامل من الدقائق الاجتماعية غير المعالجة ، عموما ، من جانب المنظرين الاخرين . ومن المهم بيان تلاحم المجتمع وشبكات التأثير بين السياسي والاجتماعي وحياة الفرد كما يفعل الطوباويون .

ثم ان رغبة الطوباويين الصريحة في الوصول الى افضل مجتمع ممكن ، مقيسا بحدود السعادة البشرية ، تجعل نظريتهم طموحة وذات مجال اوسع من مجال النظرية التقليدية .

واخيرا ، فان هذه الواقعة ، واقعة تخيل جماعة مثالية تستند ، بالضرورة ، الى نفي لوجوه غير مثالية في المجتمعات القائمة تسمح للنظرية الطوباوية بالاحتفاظ بمسافة ما بعيدا عن الواقع ، وهو ما يجعل منها اداة نقد اشد حدة من كثير من النظريات التقليدية . ولهذه الاسباب ، يجب ان تؤخذ الطوباوية مأخذ الجد كفرع في الفكر السياسي . لماذا يكون وجود الطوباويات في هذا القرن ، وقد عرفنا قيمة الفكر الطوباوي ، اقل منه في الماضي ؟ ان هناك عدة اسباب تتبادر الى الذهن . ومانهايم على حق ، دون شك ، حين يعتقد ان العمال خنقوا هواهـم للطوباويات بحصولهم على حقوق سياسية . الا ان كثيرا من طوباويات الماضي لـم يكتب او يقرأ من جانب جماعات محرومة من الحقوق السياسية ، غير محظوظة ، بل ، بالاحرى ، من جانب مثقفين . وهناك تفسير اقرب الى الاحتمال هو ان الطوباوية قد اصبحت ، مع التخصص المتزايد للعلوم الاجتماعية في الجامعات ، غير مقبولة في الفلسفة السياسية والاجتماعية الحالية على صورتها الوهمية او التأملية . فيتوقع من الحجج السياسية ان تظهر كاطروحات جرت محاكمتها بصورة مضبوطة وقابلة للفهم ، مباشرة ، على المستوى العقلاني من جانب الدارسين والطلاب وان تبقى داخل حدود الفرع . وهذا ما يستبعد الاوصاف المفصلة للحياة اليومية والتأملات الأمعن بعدا حول معاني الحياة والموت والسعادة كما تظهر في كثير من الطوباويات .

لقد اهملت الصور « المنحرفة » للتنظير السياسي ، ببساطة ، واستبعدت من حلبة النقاش السياسي والاكاديمي . وكذلك ، فقـد « منهج » التفكير الطوباوي اهليته لانه يطالب باشياء لايمكن التحقق منها اختباريا لانها تقع خارج ميدان التجربة الحالية .

وهناك سبب اعم يفسر نقص الطوباويات هو ، احتمالا ، ان اهوال القرن العشرين المتنوعة ولدت رؤية متشائمة لاتسمح بتنمية نزعة كمالية أو مثالية فيما يتعلق بالكائنات البشرية . والانتاج الخيالي الاساسي ، على النمط الطوباوي ، لهذا القرن قام على مؤلفات مثل « نحن » لزامياتان

(١٩٢٠) و « احسن العالم » لهوكسلي (١٩٣٢) و (١٩٨٤) لاورويل (١٩٤٩) . وقد سميت هذه المؤلفات ، احيانا « اللاطوباويات » أي صورا لأسوأ المجتمعات المكننة ، ولكن اسم « نقيضات الطوباوية » اكثر مناسبة لها : وهي مؤلفات تهاجم النوع الطوباوي متبنية اصطلاحاته ومحرفة لها في ميدان الخيال ، وهو ما يفعله بوبر وآخرون أكاديميا .

الا ان هناك علامات على كون الطوباوية مازالت حية . فقد انتجت سياسة الستينات الراديكالية تجددا في الاهتمام بالفكر الطوباوي . وقد ظهر ، على المستوى الاكاديمي ، الكثير من التعليقات الجديدة على الطوباوية . وفي امريكا جمعية مزدهرة لدراسة الفكر الطوباوي وتنعقد مؤتمرات دولية متزايدة العدد حول هذا الموضوع . والاهم من ذلك هو ان النمط الطوباوي استعمل حاملا للافكار الجديدة ، الراديكالية . وهناك طوباويات ايكولوجية مثل « ايكوتوبيا » كالنباخ . وولد ، أيضا ، عدد من الطوباويات الوهمية من الحركة النسائية ، اشهرها « المنزوعو الملكيـــة » لليغان (١٩٧٤) و « المراة على ضفاف الزمن » لبيرسي (١٩٧٦) . والشيء ذو الدلالة هو أن الكاتبـــات النسائيات قد استعملن الصور الطوباوية للتعبير عن المثل العليا النسائية ـ كمثلي التوفيـــق والرعاية اللذين لا يتمتعان بمصداقية في النظرية السياسية التقليدية « المذكورة » . وترى النسائيات ، ايضا ، بأن « ميدان الخاص سياسي » «ويحتجن» ، اذن ، الى المجال الاوسع الذي تسمح به الطوباوية للتعبير، بصورة كاملة، عن تصورهن للمجتمع . والمفكرون المنتمون الى هذا النموذج يستعملون الطوباوية لاسباب مشابهة لتلك التي خلقها مور من اجلها : لأن بعض الفرضيات والطموحات الراديكالية سترفض ، بصورة جوفاء ، اذا عرضت بطريقة اصطلاحية (لأنها تهدد مجموعات مصالح قوية) ، ولان للايهامات جمهورا اوسع من جمهور المساجلات السياسية ، ولان الهدف هو الاقناع ، واخيرا ، لان التعبير عن بعض الحقائق يكون اقوى اذا جرى عن طريق الرمزاو التمثيل . تلك هي مزايا الفكر الطوباوي على

النظرية السياسية الاصطلاحية واسباب الامل في ان كتابة طوباويات ستستمر .

الفكر السياسي في اليونان

الفكر السياسي الاغريقي غير معروف قبل نصي « الاليـاذة » و « الاوديسة » واشعار هيزيودس في نهاية القرن الثامن أو بداية القرن السابع قبل الميلاد . ومهما يكن من شأن الفكر السياسي في ألوف السنين السابقة ، فانه مجهول منا لانعدام الوثائق الادبية ، وكذلك لانعدام النقوش او الحوليات التي تركتها لنا مصر أو ممالك الشرق الأوسط في ذلك العصر . وصعوبة تحليل اصول الفكر الثقافي الاغريقي واقعية تماما . فقبل افلاطون (الذي كتب عمله في النصف الأول من القرن الرابع ق.م) ، تقتصر المصادر المكتوبة على نصوص مجزاة او هامشية ، من طبيعـة تاريخيـة أو شعرية (لا سيما تراجيديات القرن الخامس الاغريقية) لا يجري ، فيها ، التصدي للفكر السياسي الا بصورة آبقة ، كما يدل على ذلك بوضوح « تاريخ حرب البيلوبونيز » لتوسيديدس أو عمل ارستوفان . وقد اختفت معظم الكتابات ، ككتابات بروتاغوراس مثلا ، أو ان الأمر يدور ، أيضا ، حول نصوص عدت ، تعسفيا ، نصوصا قديمة كنصوص فيثاغورس التي انتشرت في عهد الامبرطورية الرومانية .

وفي الجيل التالي ، كان افلاطون وارسطو أول مفكرين سياسيين منهجيين على الرغم من أن هناك ، قبلهما مباشرة رجلين ، على الأقل ، بروتاغوراس وسقراط ، وضعا الأسس الأولى لعلم أو فلسفة للتصرفات السياسية . وانعدام تقليد فكري حقيقي قبل افلاطون وارسطو مستنتج من التغيرات الحاسمة في وجهات نظر افلاطون حول موضوعات اساسية بين « الجمهوريـة » التي كتبها في منتصف حياتـه وآخر مؤلفاتـه « القوانين » . وهو ظاهر ، أيضا ، في عدم قدرة ارسطو على انجاز كتابه « السياسة » بل وحتى عن وضع صيغة متماسكة تماما له . ويسجل

نمو الفكر الاغريقي توقفاً بعد ارسطو . ويبدو أن نمو هذا الفكر مرتبط جدا بوجود مدن ــ دول مستقلة وصغيرة الحجم ، « البوليس » (التي اشتقت منها كلمة « سياسة » في اللغات الغربية) . فالتأمل في السياسة يبدأ مع ظهور المدن ــ الدول وينتهي مع زوالها .

وهكذا كتب زينون ، مؤسس المدرسة الرواقية والمولود قبل وفاة ارسطو بثلاث عشرة سنة ، هو ، أيضا ، « جمهورية » الا أنه ليس لهذا المؤلف اذا تركنا العنوان على حدة أية نقطة مشتركة مع مؤلف افلاطون . وكوننا لا نعرف الا القليل عن هذه « الجمهورية » يكشف عدم وجود مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية ، وهو يعكس تباعد الاغريق ، بعد عهد الاسكندر الكبير ، عن « المدن » والحياة السياسية ، من جهة ، ويعكس ، من جهة أخرى ، اتجاه مشاغلهم الأخلاقية والسياسية نحو بعد فردي ونفسي . والبعد الملكي هو الذي يتغلب في العالم الواقعي ، وكتاباتهم التي تعد كتابات سياسية في ذلك العصر ، تعالج ، بصورة رئيسية وسطحية ، موضوعات كخصائص « الملك الجيد » . وافضل مثال هو كتاب « القديس يوحنا كوزوستوموس » حول « الملكية » الذي يجمع أربعة مواعظ حول هذا الموضوع .

ومن المدهش ، الى حد كاف ، أن لا يكون قد انصب ، في العصور القديمة ، مزيد من الاهتمام على « سياسة » أرسطو وعلى مقدمات محاكمته التي تقول ان « الانسان ، بالطبيعة ، كائن مصنوع ليعيش في مدينة » . وكتاب أرسطو ، « أخلاق نيكوماكوس « ، ينتهي بعرض مسبق لكتاب « السياسة » . فقد ورد فيه ، ما يلي : « بما أن مسألة التشريع لم تؤخذ بعين الاعتبار من جانب المؤلفين ، فمن المناسب أن نتولى ذلك كما نتولى المسألة الا شمل ، مسألة دستور الدولة » . ثم يلي ذلك ، في بضعة اسطر ، وصف موجز لفهرس « السياسة » (باستثناء الكتاب الأول) الذي ينتهي بهذه العبارة : « فلنبدأ بتحليلنا ») . وسواء أكان ارسطو نفسه أم ناشر لاحق هو الذي كتب هذه الخاتمة ، فهي تبين أن

دراسة السياسة فرع من الاخلاق وان هذه الدراسة لا تأخذ معناها الا في اطار المدينة ــ الدولة . وبالتالي ، فان التأملات حول معرفة المواطن الجيد تختلط مع معرفة الانسان الجيد . وانحطاط المدينة بعد الاسكندر ادى ، بالضرورة ، الى التخلي عن مقدمات « السياسة » الأساسية واستبدلت بمسألــة العدالة المركزيــة ، بقــدر ما يمكن الحديث عن استبدال ، المسألة المختلفة كيفا ، مسألة الحكومة الجيدة .

ومع ذلك ، فإن المناقشة كانت حامية جــدا منذ القرن السادس ق.م . بسبب تعدد المؤسسات التي ظهرت بين مدن اليونان العديدة المتفاوتة الاستقلال . ويمكن ان نجد مثالا على هذا التنوع في كون أرسطو ومدرسته كتبا ١٥٨ كتيبا عنوان كل منها : « دستور (س) » ولم يصلنا منها سوى دستور أثينا بفضل اعاده اكتشافه في القرن التاسع عشر في أوراق بردى مصرية نشرت ، لأول مرة ، عام ١٨٩١ . وهو يمزج بين المعطيات التاريخية والمعاصرة . ولا شك في أنه نموذج للمجموع .

ومنذ أن اصبحت السياسة موضوع تأمل ومناقشات ، دعا هــذا التنوع الخارق الى احكام قيم ومقارنات . ما هي أفضل المؤسسات ولماذا ؟ لقــد طرح مثل هــذين السؤالين شعراء مثل سولو وتيونييس خلال النصف الأول من القرن السادس ق.م . وكانا موضع مناقشــات عامة في التراجيديا الاغريقية في القرن التالي . ولكن الاجابات كانت موجزة وحكمية وتقتصر على تعارضات بين اخلاقيين . وفي الحــوار بين تيزيوس ملك اثينا وأحد ابطال طيبة ، يصرح الاول قائلا : « أن المدينة غير محكومة من جانب اي انسان بالذات ، فالديموس (الشعب) هو الذي يحكم بموجب تبادل سنوي . وليس للغني اي تفوق ، فالفقير يشارك في القرار كالآخرين » . ويرد البطل قائلا : « انه قانون العامة ، فليس لدى الديموس تمييز في محاكمته ، فكيف يستطيع ان يحكم المدينة حكما صحيحا ؟ » (أوريبيدس « المتضرعات ») . أن هذه اللعبة ، لعبة التاكيد والتأكيــد المعاكس تنمو دون تقدم عقلاني .. واقتضت هــذه

المناقشات ، مع الزمن ، سلسلة من المحاكمات المنتظمة حول طبيعة الحقيقة والعدالة ، حول الفضائل وحدودها ، حول الطبيعة البشرية وامكانية ضبطها أو تحويلها . وفي هذا السياق ، اصبحت ثنائية الطبيعة والاصطلاحات الشهيرة سائدة في التحليل السياسي خلال عدة عقود .

وكان أول من انخرطوا في هذا النموذج من النقاش حول الأخلاق والمجتمع ، في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م ، معلمين جوالين عرفوا باسم السفسطائيين . ولم يكونوا يؤلفون ، بأية صورة من الصور ، مدرسة فكرية ، بل وغالباً ما كانوا على اختلاف عميق بينهم ، لا سيما فيمايتعلق بالولاء السياسي . وتوهم كونهم يؤلفون مجموعة متجانسة هو صورة عنيدة ، لكنها مغلوطة ، أنضجها أفلاطون . وهذه الصورة باقية الى أيامنا . وافلاطون هو ، أيضا ، الذي جعل ، امكانيا ، من مسألة انتماء سقراط الى السفسطائيين أمرا حراماً على الرغم من أنه « كان يعد كذلك ، بحق ، من وجهة نظر وظيفته » كما يؤكد كيرفيلد . وكون سقراط لم يتلق أي أجر من تلاميذه لا يؤلف حجة مقنعة لتمييز فعالية سقراط من فعالية السفسطائيين الآخرين . ومع ذلك ، فهذه الحجة هي التي استخدمت في معظم الأحيان . ومكان أي كان في تاريخ الفكر السياسي لا يمكن أن يتأثر بعنصر في هذه الهامشية من وجهة نظر التأمل في السياسة .

وبقدر ما كان السفسطائيون مختلفين في موضوعات في أهمية طبيعة العدالة أو تفوق الأوليغارشية على الديمقراطية ، كان هناك اتفاق متفاوت العمومية حول عدم التساوي بين البشر واجماع له القوة نفسها ، بالتالي ، حول ضرورة سلم اجتماعي وسياسي في جماعة تسير أمورها جيدا . فالفكر الطوباوي للفترة الكلاسيكية في اليونان لم يكن ، قط ، فكر يأخذ بالمساواة . وبروتاغوراس نفسه لا يمكن أن يعد مؤمنا بالمساواة على الرغم من انه اقترح ، حسب تعبير كيرفيلد ، « أول اساس نظري لديمقراطية المشاركة » . فقد كان بروتاغوراس يدعي أن كل البشر — أو بمزيد من الضبط ، كل الراشدين من الجنس المذكر — قادرين على

المشاركة في سيرورة القرار السياسي ، ولكنهم ليسوا ، في ذلك ، على الدرجة نفسها جميعا . ومن هنا تأتي ضرورة مربين وضرورة ادارة سياسية على الأقل . وهناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن مثل هذا التصور كان مقبولا الى حد بعيد في الدوائر الديمقراطية : وهذا ناجم عن القبول الضمني للارادة من جانب نخبة في واقع المدن الاغريقية بما فيها أثينا . وقد وجدت الديمقراطية الأثينية ، في القرن الأخير من وجودها نفسها تواجه مفارقة : فقد كان مسلما بالديمقراطية كمؤسسة سياسية ، في حين كانت الأقلية المثقفة ، في الوقت نفسه ، معادية للديمقراطية ، وفي حين كان الناطقون بلسان الديمقراطية ، كديموستينوس ، يكتفون بترديد شعارات مشتركة دون أي جهد لتطوير أو تعميق مذهب بروتاغوراس أو أي مؤلف آخر .

وكان مسلما ، كذلك ، عموما ، من جانب افلاطون وارسطووالجميع تقريبا ، بأن الشرط الاساسي لوجود مدينة حقيقية ، وبالتالي حياة رخاء، كان « حكومة القانون لا حكومة الرجال » . ويكفي ان نذكر واحدا من العروض المختلفة لهذا التأكيد مأخوذا، من جديد ، عن « متضرعات » اوربيدس : « القوة التي تجمع المدن والبشر هي المحافظة على القوانين باحترام » . ومن السهل ان نبين انه لايكمن وراء هذا النموذج من الشعارات الايديولوجية اي تحليل مضبوط الا انه كان لها مدى عملي واضح . فقد كانت تعبر عن الاستقرار الفعلي للمدينة ــ الدولة واستقلالها حيال المعارضة المدنية . فلم يكن يمكن بلوغ الاستقرار دون قانون ثابت ومعروف من الجميع ويجري بانتظام ، التأكيد عليه كأساس للسلوك الاجتماعي . وكانت صياغة القوانين ونشرها ، في الفترة القديمة ، مهمة شخصيات غامضة كان الاغريق يطلقون عليها اسم « عطاة القوانين » وكانت تسهم ، بصورة مباشرة او غير مباشرة ، في النزاعات المدنية . وبقيت حكومة القوانين دون اعتراض عليها طوال تاريخ اليونان لاسباب عملية اكثر منها نظرية ، حتى عندما اصبحت الملكية المطلقة ، بالتدريج ، معيارا .

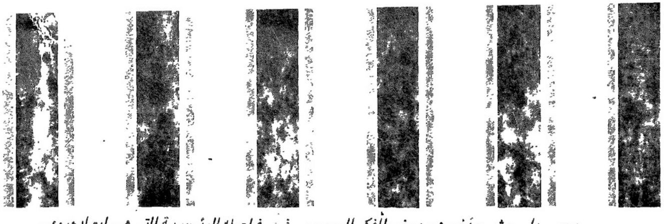
وهذا الانعدام للتبريرات النظرية لما كان القانون مكرسا لتنظيمه امر مذهل . فلم تكن الشرعية ولا التزام السياسي يشغلان بال الكتاب السياسيين الاغريق جديا . وحاول المعلقون الحديثون ان يبرهنوا ، بعد ابحاث عديدة ، عن وجود عناصر ذات صلة بالعقد الاجتماعي عند السفسطائيين . ويوجد ، بالفعل ، مقطع وحيد في « كريتون » افلاطون يعلق ، فيه ، سقراط على الالتزام الاخلاقي الذي يحمله على قبول عقوبة الموت التي انزلتها به محكمة اثينية . ولكن ذلك ضعيف الوزن بالقياس مع التقليد السياسي للفكر الحديث الذي يعود الى غيوم دوكهام وجان بودان . وعلى وجه الاجمال ، كان ينادي بحكومة القانون كبديل للفوضى وليس بسبب هو محتوى القانون نفسه والتبريرات النظرية التي كان يمكن ان تعطى له .

وانعدام الدعم الديني للقانون مدهش على نحو خاص . فالعدالة تأتي من زيوس والاهانات التي هي من نوع التجديف او التدنيس كانت تعاقب ، ولكن محتوى القانون والاجراءات القضائية اعطيت صيغة زمنية خلال بدايات الفترة الكلاسيكية . فكان يجب الدفاع عن كل الافكار وكل الاقتراحات واقامة الدليل عليها ودعمها او معارضتها على اساس العقل البشري . ومن وجهة النظر هذه ، كان سقراط وافلاطون وأرسطو، حقا ، ممثلي اتجاه اساسي في الفكر الاغريقي .

* * *

الفهرس

٣٠٠٠ ط١ /٥/١٩٩٤



... بابي، وبشيء آخر هو عرض للفكر السياسي في فواصله الرئيسية التي هي ابعاده، وهي الاعلام الذين جعلوا من السياسة علما له من الدقة ما للعلوم الانسانية، وفنا من حيث انه ابداعه لذاته، ابداع يتجدد بتجدد المراحل التاريخية. عرض ايضا للمدارس السياسية الكبرى منها مثلا الفيزيوقراطية أو الليبرالية، الديكتاتورية أو الديمقراطية... الى آخره. وعرض آخرا للسياسات الكبرى التي هيمنت أفكارها، كل منها بدورها على العالم أو يمكن لمثقف اليوم ان يجهل فكر السياسة الاغريقي الذي انبثقت منه الافكار السياسية الاخرى تقريبا كلها او السياسة الاسلامية او المسيحية او النازية او الشيوعية؟ ... فافلاطون وغاندي، ابن خلدون وماركس ولينين... هؤلاء وأمثالهم أو من هم في مستواهم شقوا كل منهم للفكر الانساني طريقا جديدة ما تزال حاضرة فيه والى ما شاء الله. واذا كان ضرب من ضروب التنظيم الاشتراكي او من ضروب الدولة الاشتراكية قد سقط، فالاشتراكية باقية ما بقي انسان يحلم بالعدالة، يثور ويدفع حياته ثمنا من أجل تحقيقها والتعارض بين المادية والمثالية مستمر مادام الفكر الانساني مستمرا في البحث عن حقيقته وحقيقة مجتمعه.

كان الاغريق يضعون السياسة في المرتبة الاولى بين اهتماماتهم الفكرية والعلمية، فالفلسفة تبقى عندهم نظرية، ناقصة مادام الفيلسوف لم يكتشف السياسة التي تكملها.

وكانت التربية السياسية عندهم هي التي تكون الانسان الحر، والسياسي الحق او رجل الدولة هو الذي يتجاوب مع الفيلسوف من اجل تكوين المجتمع العادل.

وجمهورية افلاطون ان هي في أحد أوجهها الاساسية إلا بحث في التربية السياسية. تتكامل مع حوار (السياسي) الذي هو محاولة في اكتشاف حقيقة رجل الدولة.

وعسى ان يتكامل كتابنا هذا مع كتب اخرى كثيرة في الفكر السياسي سبق ونشرتها الوزارة (منها على سبيل المثال الافكار السياسية، امهات الكتب السياسية) فيوجه شبابنا ومثقفينا نحو التأمل في السياسة العربية الراهنة التي صاروا عن قصد او غير قصد يؤثرون تغييبها من أذهانهم.

فالسياسة كانت وما تزال وستبقى في المرتبة الاولى من اهتمامات الانسان اي انسان.

طبع في مطابع وزارة الثقافة
دمشق ١٩٩٤
سعر النسخة داخل القطر
١٥٠ ل.س
في الاقطار العربية ما يعادل
٣٠٠ ل.س